This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

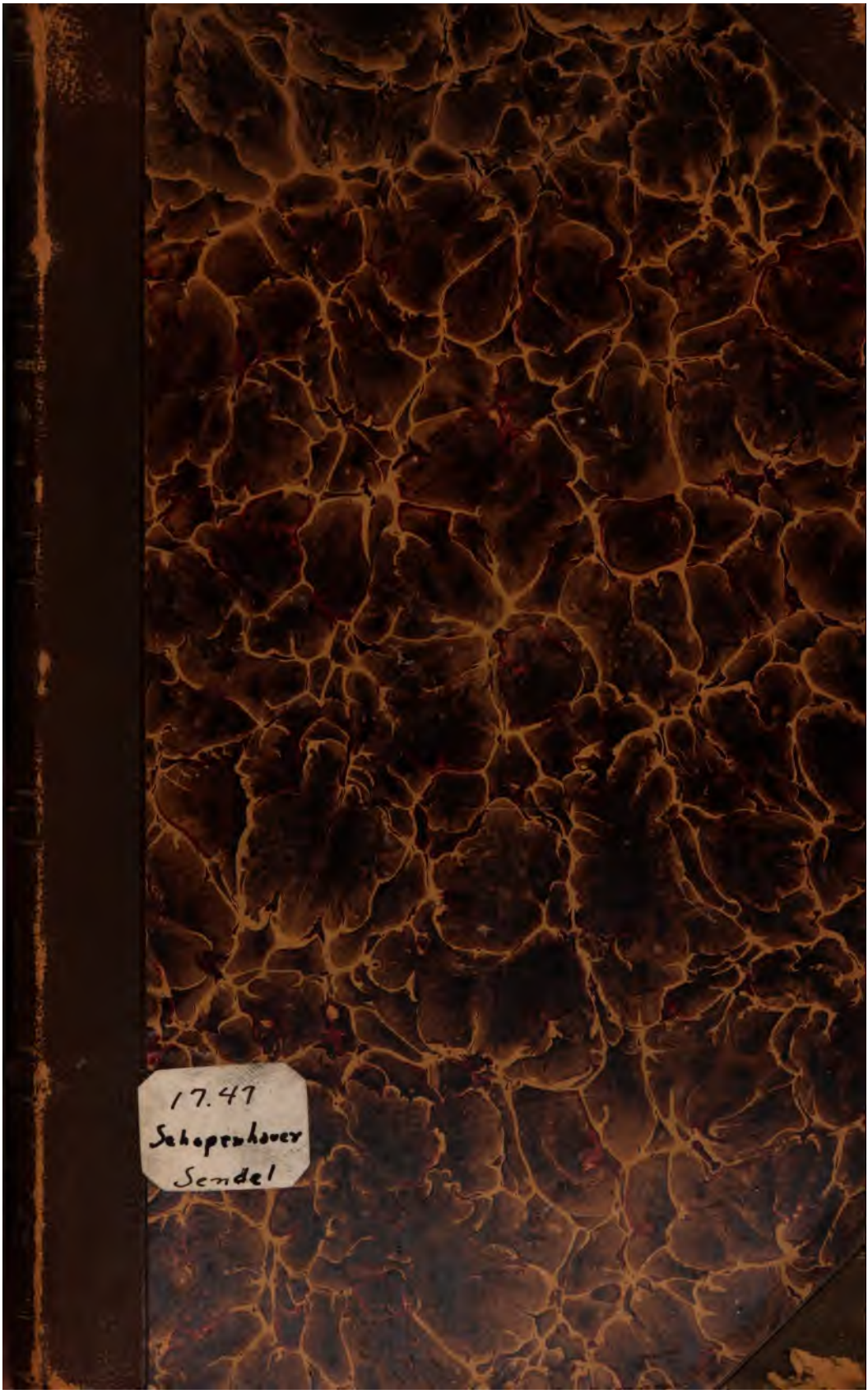
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


17.47
Schopenhauer
Sendel

17.47

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVERI FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX. 169.
כד ברך
חבי ככי
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος
σος
αληθεια
ἐστι.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Schopenhauers philosophisches System

dargestellt und beurtheilt

von

Rudolf Seydel.

(Gekrönte Preisschrift.)

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1857.

Vorwort.

Gegenwärtigen ersten Versuch einer größeren philosophischen Abhandlung würde der Verfasser, der ihn während seines Entstehens nur für eine ihn persönlich fördernde Übung und Geistesprobe ansah, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt haben, wenn nicht das Urtheil des Tribunals, dem seine Schrift vorgelegen, ihn dazu ermuthigt und ihn überzeugt hätte, daß seine Arbeit auch ihrerseits in die Geschichte des behandelten Gegenstandes einzugreifen nicht ganz unfähig sei. Nur diese Überzeugung, im Verein mit der anderen, daß zu einer unparteiischen Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie in unseren Tagen alle Bedingungen erfüllt seien, konnte das Wagniß eines solchen Schrittes gegenüber der billigen Forderung, daß jede Schrift in ihrer Zeit eine triftige Veranlassung für ihr Erscheinen finden müsse, hinlänglich rechtfertigen.

Nur wer bereits vorhandene Kritiken jener Philosophie für unbedingt zutreffend und ausreichend, oder wer das lange an ihr geübte Ignoriren für die beste Kritik hielte, könnte die historische Veranlassung uns bestreiten wollen. Ich kann nun nicht leugnen, daß ich bei allem Bemühen gerecht zu sein, selbst in den Fall gekommen bin, das eigentliche Verdienst Schopenhauers für die Auffindung philosophischer Wahrheit sehr gering anschlagen zu müssen, ja daß ich, aufrichtig gesagt, ein solches Verdienst, durch welches

wir in der Geſchichte der Philoſophie mit dem Namen Schopenhauer ein Stadium des Fortſchritts bezeichnen könnten, gar nicht erkenne, und alles Lobenswerthe, was ich an dieſem immerhin geiſtvollen und imponirenden Manne finde, ihm mehr als Schriftſteller, denn als Philoſophen zurechnen muß. Allein eben der Umſtand, daß wir bei dieſem Denker zu einer ſolchen Unterſcheidung mehr wie bei jedem anderen gezwungen ſind, und die Befürchtung ſowol als die bereits gemachte Erfahrung der Irrthümer und Ungerechtigkeiten, welche unvermeidlich dem Mangel ſolcher Unterſcheidung nachfolgen, ruft die philoſophiſche Kritik zu einer unbefangenen Prüfung auf. Mehr wie ein anderer Philoſoph nöthigt uns Schopenhauer, uns genau Rechenſchaft zu geben über die Beſchaffenheit und den Werth des unmittelbaren Eindrucks, den wir von der Lectüre ſeiner Schriften und namentlich derjenigen, welche jedem Einzelnen zufällig zuerſt in die Hände fiel, mit hinwegnahmen, und uns wohl zu hüten, von einer nicht eben äſthetiſchen, aber doch bellettriſtiſchen Zauberkraft uns verſtricken, oder von einer gewinnenden und Vertrauen erweckenden Feſtigkeit und einem überlegen ſcheinenden Freimuth uns einſchüchtern zu laſſen. Nicht Jedem, der ſich im Bedürfniß einer univerſalen Weltanſchauung an eine vorhandene Philoſophie bekennend anſchließt, kann zugemuthet werden, daß er ſie völlig von Neuem producirt und vollſtändig durch eigenes Denken ſich gerechtfertigt habe; es wird vielmehr ein irgendwie entſtandenes ſittliches Vertrauen in den meiſten Fällen die Wahl des Meiſters bedingen. Je mehr wir daher auf der einen Seite Schopenhauern eine Kraft anzulocken, auf der andern unſerer Zeit eine Neigung, gerade von Schopenhaueriſcher Einwirkungsweiſe ſich beſtimmen zu laſſen, zutrauen müſſen: um ſo größer wird hier die Verpflichtung, ſittliche und theoretiſche Berechtigung jenes Vertrauens zu unterſuchen. Unerläßlich iſt es dabei, die geſchichtliche Stellung unſers Philoſophen zu Vorgängern und Zeitgenoſſen in Betracht zu ziehen; denn gerade durch

Abweiſung der Prioritätsfrage und überlauten Verſicherungen ihres Meiſters Gehör gebend ſind Anhänger Schopenhauers dahin gelangt, Werth und Verdienſt der übrigen Philoſophien unſers Jahrhunderts gänzlich zu verkennen, ſich ihrem Einfluſſe principiell zu entziehen, und Schopenhauern wie einen Rieſen allen gleichzeitigen Denkern gegenüberzuſtellen, welche er wohl berechtigt ſei, mit „edler Rückſichtsloſigkeit“ zu behandeln. Auf ſolchem Wege muß es dahin kommen, daß ſich, tief unter den gegenwärtigen Vertretern jener Philoſophie, eine niedere Schicht von Anhängern bildet, die ſich des Namens Schopenhauer nur noch bedient, um über Welt, Menſchen und unverſtandene Philoſophen, die längſt unbequem, aber doch bisher noch geachtet waren, ungeſtraft ſchimpfen, durch Nachweiſung kleiner Verſtöße gegen empiriſche Wiſſenſchaften ſie ein- für allemal abthun*) und ſich ſelbſt mit ihren Zeitgenoſſen als die wahrhaften weltgeſchichtlichen Genien anpreiſen zu dürfen. Es ſcheint mir aber einer Nation nichts Schlimmeres begegnen zu können, als daß ihr der Cultus des Genius abhanden kommt, das Große ihr klein und das Kleine groß erſcheint. Sollte uns eine Zeit nahen, in welcher Verleumdungen, Beſchimpfungen und eigenſüchtige Verkennungen der Männer, denen ganze Generationen ihre höchſte und edelſte Begeiſterung verdanken, allgemein ohne ſittliche Entrüſtung, ja mit Beifall geleſen werden; auch wenn erkannt wird, daß auf Seiten des Beſchimpfenden ſelbſt der Anlaß zum Danke nicht geringer war; auch wenn zugeſtanden werden muß, daß in den meiſten Fällen derſelbe Grund des Tadels und der Ereiferung bei dem Tadelnden wie bei dem Getadelten ſich vorfand und der Pfeil des Schützen ſich daher gegen dieſen ſelbſt kehrte: dann müßte ein beſonnener Geſchichtsmann dieſe Epoche von dem Bekanntwerden der Schriften Schopenhauers datiren.

---

*) Wie es Schopenhauer ſelbſt mit Hegel macht; Vorr. zur 2. Abhdlg der Ethik.

Um ſo mehr, da ich dieſe Überzeugung hege, wird es hoffentlich anerkannt werden, daß mich in der Prüfung der theoretiſchen Stichhaltigkeit der in Rede ſtehenden Philoſophie keine Parteilichkeit geleitet hat. Ich weiß mich frei von „Abſichten", die die „Einſichten" hätten verſperren können, ſowie ich auch die Vertretung eines beſtimmten Standpunctes als Nebenzweck, die objective Abbildung und Charakteriſirung des fraglichen Syſtems aber als Hauptzweck geachtet habe. Nicht, wieweit der Schriftſteller mit ſeinem zufälligen Kritiker übereinſtimmt, macht ſeinen Werth aus, ſondern, *inwieweit* und *wie* er ſeinen Inhalt aus ſich ſelbſt producirt hat.

Daß die einzige vollſtändige Kritik der Schopenhauer'ſchen Philoſophie (abgeſehen von kürzeren Recenſionen, Erwähnungen und hiſtoriſchen Darſtellungen), die vor der Abfaſſung der meinigen erſchienen iſt, von gleichem Geſichtspuncte ausgegangen ſei, möchte ich nicht behaupten. Ihr Verfaſſer, *Adolph Cornill*, betrachtet Sch. als *Übergangsformation vom Idealismus zum Realismus* und räumt ihm nach ſeiner Anſicht über die Weiterentwickelung der Philoſophie eine für die nächſte Zukunft nicht unbedeutende Stelle ein. Wiewol ich nun dieſem Kritiker einen vorurtheilsfreien Blick durchaus nicht abſprechen darf, zumal er meines Wiſſens der erſte iſt, der ſich von der Unzählbarkeit der Sch.'ſchen Inconſequenzen überzeugt hat, und ihrer nicht wenige nachweiſt: ſo kann ich doch die Überſchätzung des Werthes der beſprochenen Philoſophie nur dadurch erklärt finden, daß Herr Cornill dieſen Werth noch zu ſehr nach ſeiner theilweiſen Übereinſtimmung mit dem Syſtem bemißt. Da übrigens von ihm die Erkenntnißtheorie Schs in Schutz genommen wird, von mir die Naturphiloſophie, ſo dürfte es einem Dritten wol möglich ſein, beide Kritiken als einander ergänzende und für den Vergleich willkommene Gegenſtücke zu betrachten.

Den zweiten Vorgänger habe ich ganz neuerlich in meinem

Freunde C. G. Bähr gefunden, deſſen Schrift: Die Schopenhauer'ſche Philoſophie in ihren Grundzügen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet — um ſo mehr Anerkennung verdient, als die ſtarke Hinneigung des Verfaſſers zu der beſprochenen Weltanſchauung wol eine ſehr gelungene Darſtellung derſelben, durchaus aber keine befangene Kritik hat hervorbringen können. Er theilt zwar noch die Meinung Anderer, daß das naturphiloſophiſche Princip Schs ein völlig neuer Fund ſei, der uns zu einem empiriſchen ἓν καὶ πᾶν verholfen habe, auch hat ſich ihm eine nicht geringe Menge von Widerſprüchen entzogen, deren er ſich zum Theil ſelbſt von Neuem ſchuldig zeigt: durch zwei Entgegnungen jedoch, die er Sch. macht und die er ſelbſt nicht für ſo tiefgreifend halten mag als ſie ſind, hat er bezeugt, daß es auch dem ehrlichen und beſonnenen Anhänger nicht möglich ſei, ohne Modificationen ſich zu Sch. zu bekennen. Durch die erſte dieſer Entgegnungen wird die objective Bedeutung des Objectſeins für das Subject, alſo die reale Zweiheit von Object und Subject, für die Erkenntnißtheorie feſtgehalten; die zweite gibt zu, daß der „Wille" Schopenhauers eigentlich kein Dinganſich ſei, als welches nur negativ erkannt werden könne, ſondern ein empiriſch Vorgefundenes. Hieraus erwachſen zwei Fragen, die ich dem Verfaſſer dieſer Schrift zur Selbſtbeantwortung anheim gebe: 1) wie iſt es nun noch möglich, den Willen als ἓν καὶ πᾶν gelten zu laſſen, ohne ſich von der Empirie weg auf den Boden aprioriſcher Speculation zu begeben? 2) wie kann unter zugeſtandener Realität des Gegenſatzes von Subject und Object noch die Rede ſein von einer Idealität der Kategorien, da dieſer Gegenſatz ſelbſt eine Zweiheit, alſo die Zahl, ein Außereinander, alſo den Raum, ein Nacheinander, alſo die Zeit, und ein Aufeinander, alſo die Cauſſalität, in ſich enthält? Es ſelbſt zu ermeſſen, wieweit er namentlich durch dieſen erkenntnißtheoretiſchen Einwand ſich vom kritiſchen Idealismus und von Schopenhauer entfernt hat, daran iſt

Herr Bähr durch den Mangel der Erkenntniß desjenigen Vorgangs, welchen wir das unendliche Urtheil nennen, verhindert worden, ein Mangel, der ſich noch an anderen Partien ſeiner Schrift gerächt hat. Weder die Inconſequenz des Kriticismus in Aufſtellung eines Dingesanſich kann richtig eingeſehen, noch die Frage nach Bildung der Begriffe aus der Anſchauung kann irgendwie beantwortet werden, ohne den Act, in welchem die Vernunft das erkannte Object vom erkennenden Subject ablöſt, als einen Act des der Vernunft inwohnenden Abſoluten ſelbſt zu erkennen. Im Übrigen nenne ich von Widerſprüchen, welche Herr Bähr nicht gewahr worden, nur die völlige Unverträglichkeit der Äſthetik und Ethik mit der Metaphyſik Schs, und die damit zuſammenhängende Veränderung, welcher der Begriff des „Willens" fortwährend unterliegt. Ich darf in Bezug hierauf auf den Inhalt meiner Schrift verweiſen. —

Zum Schluß bemerke ich, daß ich mich zur Abkürzung der häufigen Citate folgender Chiffren bedient habe:

G. bedeutet: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2. Aufl. 1847.
W. bedeutet: Die Welt als Wille und Vorſtellung. 2 Bde. 2. Aufl. 1844.
F. bedeutet: Über das Sehen und die Farben. 2. deutſche Ausg. 1854.
N. „ „ Über den Willen in der Natur. 2. Aufl. 1854.
E. „ „ Die beiden Grundprobleme der Ethik. Hsggeb. 1841.
P. „ „ Parerga und Paralipomena. 2 Bde. 1851.

Dresden, im Februar 1857.

Der Verfaſſer.

Einleitung.

Der kritiſchen Beſprechung eines philoſophiſchen Syſtems ſtehen zwei Wege offen, unter denen ſie nach Maßgabe des Zieles, das ihr die Beſchaffenheit des fraglichen Syſtems vorſteckt, entweder zu wählen, oder die ſie möglichſt gleichzeitig zu betreten hat. Das Syſtem gehöre einer Entwickelungsſtufe des menſchlichen Geiſtes an, die der Gegenwart völlig fremd geworden für eine überwundene gilt — ſo iſt die Kritik hiſtoriſch, d. h. ſie hat nur die Möglichkeit oder Nothwendigkeit ſolcher philoſophiſcher Anſchauungen aus geſchichtlichen Umſtänden zu erklären. Oder das Intereſſe an Wahrheit und Unwahrheit des Syſtems fällt unter die Zeitfragen: ſo wird von der Kritik gefordert werden, daß ſie den Anſpruch genau prüfe, den jeder einzelne Satz auf Wahrheit machen darf, und die Berechtigung unterſuche, die er im Syſtem hat. Dann iſt ſie disputirende Kritik.

Kein Syſtem möchte ſo ſehr die Vereinigung beider Methoden nöthig machen, als das vorliegende, indem es einerſeits von mehrern Anhängern auf das eifrigſte der Gegenwart als Wahrheit angeboten, vom Meiſter ſelbſt als Philoſophie der fernſten Zukunft geprieſen, andererſeits von Gegnern, und wie mir ſcheint unbefangenern Beurtheilern, auf eine beſtimmte Stelle in der Vergangenheit gewieſen wird. Finde ich mich nun geneigt, an die letzteren mich anzuſchließen, ſo ſcheint aus dem erſterwähnten Umſtande doch die Forderung zu erwachſen, daß der disputirenden Kritik das Übergewicht zufalle, die hiſtoriſche aber ſich nur beihergehend verhalte, um die Reſultate jener, wie die ganze Exiſtenz eines ſolchen Syſtems, in ihrer geſchichtlichen Möglichkeit zu erkennen.

Kurz und nur ganz im Allgemeinen sei daher die geschichtliche Stellung Schopenhauers vorausbetrachtet, in der Hoffnung, daß das vorläufig nur Behauptete durch alles Weitere sich bestätigen werde.

Schopenhauers Hauptwerk (W.), das im J. 1818 bereits geschrieben war und von dessen Standpuncte auch die jüngsten Schriften des Verf. nicht abweichen, war schon bei seinem Erscheinen hinter dem unaufhaltsamen Fortgange der philosophischen Wissenschaft zurückgeblieben. Die Philosophie, welche es enthält und die von der ersten, grundlegenden Schrift (G.) nur vorbereitet, von den späteren ergänzt und befestigt wird, hat weder Hegel, noch Schleiermacher, noch Herbart an sich erlebt, ja selbst dem Einflusse Schellings, der nicht zu verkennen ist, hat schnöde Abweisung aller echten Speculation und Lust, originell zu sein, den besten Theil seiner Macht entwendet. Es ist dagegen, m. E., eines der Stadien Fichteſcher Philoſophie, das sich vollständiger, und zwar nicht nur in erkenntnißtheoretischer, sondern auch in metaphysischer Beziehung, in Schs Systeme abspiegelt. Ethisches freilich, und Ästhetisches, in welchen beiden Gebieten Sch. am meisten isolirt stehen möchte, ziehen wir hier nicht in Betracht; beides verhält sich, was auch der Autor sagen möge, doch nur accidentell und äußerlich zum eigentlichen Körper seines Systems, und so viel er in Betracht dieses letzteren Fichten, so viel verdankt er für jene beiden Gebiete theils dem Platon und Kanten, theils der in der Zeit seiner größten Productivität bekannter gewordenen Sanskritliteratur, die er mit um so größerer Befriedigung heranzieht, als die indische Religion auch für Erkenntnißtheorie und Metaphysik ihm willkommene Übereinstimmung entgegenbringt.

Fichte hat nach allgemeiner Annahme eine Veränderung seiner Philosophie erlebt; nur wieweit sich dieselbe erstreckt habe, ist streitig. Unleugbar ist die Verschiedenheit des stylistischen, also ästhetischen Gepräges seiner Schriften vor und nach der Krisis, was zum wenigsten einen Wechsel in der Methode des Philosophirens bekundet. Das Jahr 1800 mit der Schrift über die Bestimmung des Menschen bildet den Wendepunct. Man würde sich aber m. E. sehr täuschen, wenn man diesen Umschwung nur in Bezug auf Fich-

tes Leben und Fichtes philoſophiſche Erkenntniß für bedeutend halten wollte. Wie es wol kommen mag, daß die Grenzlinie eines Breiten- oder Längengrades eine Stadt in zwei Hälften ſondert, ſo iſt die Grenzlinie zweier Zeiträume der Geſchichte der Philoſophie durch Fichtes Leben gezogen. Ich bin geneigt, unmittelbar nach dem Jahre 1800 die zweite Periode der Geſchichte neueſter Philoſophie beginnen zu laſſen, in deren Mitte wir ſtehen und deren Vorgängerin die Zeit von Bacon oder Carteſius bis zu jener Schrift Fichtes umfaßt. Zur Kennzeichnung beider Perioden diene mir Schopenhauers Unterſcheidung discurſiver und intuitiver Erkenntniß, welche letztere er als Vorzug des Genies preiſt, oder der Gegenſatz rationaliſtiſcher und illuminiſtiſcher Methode, deren beider Berechtigung er keineswegs verkennt (P. II, §. 10). Letztere, ſagt er, ſei immer eingetreten, wenn der Rationalismus ein Stadium durchlaufen habe, ohne ſein Ziel zu erreichen. Die Philoſophie des 17. und 18. Jahrh. war, mit Ausnahme einzelner zurücktretender oder verzeitigter Erſcheinungen, rationaliſtiſch. Sie verfuhr mit dem Verſtande, analytiſch, am liebſten in ſtrenger Schlußform, möglichſt ohne Hypotheſen: dogmatiſtiſch auf der einen Seite, mit mathematiſcher Methode, auf ſolchem Wege die abſolute Wahrheit zweifellos zu erlangen hoffend, endigend in Monadismus; kritiſch auf der andern Seite, mehr in empiriſch beobachtender aber doch auch demonſtrativer Weiſe, bald die objective Zuſtändigkeit der Sinne allein, bald die der Vernunft, dann die jedweden Erkenntnißorganes leugnend und alle Erkenntniß auf ſubjective zurückführend, endend, da der abſolute Skepticismus, die eigentliche Conſequenz, als ein unmöglicher Standpunct ſchnell vorübergehen mußte, in ſubjectivem Idealismus. Dieſer, das Endreſultat der ganzen Periode und in der That eine Vereinigung beider Richtungen derſelben, der dogmatiſtiſchen und der ſkeptiſchen oder kritiſchen, deren jede einzeln vorher zerſtört worden, ſtellte zwar als Akosmismus zunächſt unerfüllbare Anforderungen an das Denken, enthielt aber ſo befriedigende und lebenskräftige Elemente, namentlich ethiſcherſeits, daß er für dieſe letzteren, an denen er feſt hielt, bald ſeine metaphyſiſchen Vorausſetzungen nicht mehr für zureichend finden, ſondern ſie für einſeitig und ergänzungsbedürftig erkennen

mußte. So wurde aus dem ſubjectiven Idealismus ein, gleichfalls ſubjectiver, Ideal-Realismus, der nunmehr auch auf die Ethik zurückwirkte, die Moralität zur Religioſität erhebend. Ehe ſich dieſer Umſchwung vollendete, ſollte jedoch auch die Wiſſenſchaftslehre erfahren, daß ihre demonſtrative Methode mit Skepticismus ende, und mußte es erfahren, ehe ſie die Methode des neuen Zeitraums an ſich riß; allein, ſchon unter Vorahnung dieſes neuen, illuminiſtiſchen, Erkenntnißprincipes, verklärt ſie die Skepſis zum praktiſchen Glauben. Jene Erfahrung und dieſe Verklärung enthält Fichtes Schrift über die Beſtimmung des Menſchen, deren erſter Theil „Zweifel" dem alten Dogmatismus, deren zweiter „Wiſſen" dem neuen idealiſtiſchen Dogmatismus das Gebiet entreißt, das der dritte dem „Glauben" allein zu vindiciren vermag, zu welchem der Inhalt des zweiten Theiles ſich höchſtens als παιδαγωγὸς verhalten kann. Dieſen untergeordneten Dienſt ſoll fortan die rationaliſtiſche Methode noch verrichten; ſie ſoll ſich vor den Augen der Denkenden ſelbſt verzehren, um durch den horror vacui ihren polaren Gegenſatz, in Geſtalt der intuitiven oder illuminiſtiſchen Methode, hervorzurufen.

Schelling war bis um 1796 Anhänger der Wiſſenſchaftslehre geweſen; ſchon das Jahr 1797 aber offenbarte ihn durch die Ideen zu einer Philoſophie der Natur als eigentlichen Beginner der neuen Periode der Geſchichte der Philoſophie. Er iſt dies freilich nach äußerlicher chronologiſcher Berechnung. Dann müßten aber auch F. Schlegel und Schleiermacher, der mit den „Reden" (1799) die Anſchauungsphiloſophie anticipirt, vor Fichtes veränderter Lehre genannt werden*). Allein die Blüthezeit und der vollendetſte Ausdruck der Eigenart dieſer drei Männer, wie ihre voll hervortretende Wirkſamkeit, fällt nach Fichtes Kriſis, ja tritt bei Schelling ganz ausdrücklich nach Fichtes Weggange von Jena ein; und mag ſogar der junge Schüler nicht ohne Schuld ſein an der Umgeſtaltung der Philoſophie ſeines Meiſters, ſo muß doch, innerlich angeſehen, dieſe letztere als vorhergängig betrachtet werden dem Identitätsſyſtem als der nothwendigen Weiterbildung und

*) Wie es in Bezug auf F. Schlegel bei Erdmann geſchieht, Entwicklg d. dtſch. Spec. ſ. Kant I. Thl. am Schluß.

Ergänzung des Ideal-Realismus zum Real-Idealismus. Schon aber die Nothwendigkeit eines solchen Doppelnamens bezeugt die Zugehörigkeit der spätern Fichteschen Philosophie zur Periode der Gegenwart, die wir selbst im weitern Sinne als Periode der Identitätsphilosophie bezeichnen können, wiewol diese ihren eigentlich classischen Ausdruck erst in Schellings Schriften (bis zum Jahre 1809) gefunden hat. Auch Fichte nämlich stellt nach 1800 ein Princip der Identität an die Spitze, eine Idee des Absoluten, die er auch mit dem Namen des allgemeinen Seins, das sein Dasein im Wissen hat, oder der Vernunft, des Lebens, des Lichts, endlich mit dem Namen Gottes belegt. Es ist die Identität des Objectes und Subjectes, des Seins und Denkens, des Realen und Idealen, von welcher er in synthetischer Methode ausgeht, nur ist diese Identität noch durch ein einseitiges Aufgeben des Objectes, des Seins, des Realen an das Subject, das Denken, das Ideale erreicht. Treffend hat Erdmann (Entwicklg d. dtsch. Spec. s. Kant, II. Thl.) dieses Verhältniß dadurch bezeichnet, daß er die veränderte Fichtesche Lehre zwar unter dem Titel „das Identitätssystem" mit aufführt, aber nichtsdestoweniger diesen Namen ausschließlich der Schellingschen Philosophie zweiter Gestaltung beilegt. Auch ist ihm im Allgemeinen nicht entgangen, daß die Bestimmung des Menschen den Übergang bildet*), was sich durch Stylistisches wie Sachliches genau nachweisen läßt und sich im Verlaufe des Nachfolgenden gelegentlich öfter bestätigen wird. Diese Schrift gehört in der That keiner beider Perioden an, weil jeder von beiden. Auf sie folgen die verschiedenen, einander ablösenden, neuen Darstellungen der Wissenschaftslehre und Vorlesungen über dieselbe, in immer steigendem Schwunge, der in der Anweisung zum seligen Leben einen vollendeten hymnischen Ausdruck gewonnen hat.

Soll die dergestalt angetretene Periode im Allgemeinen charakterisirt werden, so hängt zunächst mit der anschauenden und demnach synthetischen Methode zusammen, daß die (scheinbare) Voraussetzungslosigkeit der bisherigen Philosophie mit Bewußtsein aufgegeben ist. Ein Urprincip wird mit Begeisterung erschaut, von

*) Erdmann a. a. O. I, S. 587 f.

deſſen Wahrheit man nicht ſowol durch ſtringente Schlüſſe als durch die Ausſicht überzeugt worden iſt, welche es auf eine ſyſtematiſche Totalerkenntniß der Welt mit Einem Male eröffnet und durch welche es im Gemüthe des Forſchenden mehr, als bei deſſen Vernunft, die vorläufig zurückgeſchoben iſt, den unmittelbarſten Wiederklang findet. Dieſes Urprincip, Gott, das Abſolute, die abſolute Idee, erhebt materialiter über Mechanismus, Atomismus, wie über den ſpröden Dualismus von Materie und Geiſt, Realem und Idealem, formaliter über Skepticismus, Kriticismus, über den ſtarren Gegenſatz des Denkens und Seins, des Subjects und Objects. Jedes Paar von Gegenſätzen in höherer Einheit zu verſöhnen, wird Maxime. So wird die Einheit, Identität der Formen und Geſetze des Denkens und Seins unmittelbar geſetzt, geſetzt, weil man ſie ſetzen mußte, weil man erkannt hatte, daß ſie ſchon ſtillſchweigend geſetzt ſein mußte, ehe ſie geſetzt werden, ja auch, ehe ſie geleugnet werden konnte. Jeder Zweifel an Zuſtändigkeit der menſchlichen Erkenntniß oder jede Beſchränkung derſelben erſcheint nunmehr thöricht; denn es iſt kein Unterſchied mehr zwiſchen ſolchem Zweifler und Kritiker und einem Menſchen, der da ſagt, er könne nicht reden. Innere Erfahrung und nichts weiter iſt der Quell aller dieſer Einſichten; aus dem durch ſie gewonnenen Urprincipe alle weiteren philoſophiſchen Erkenntniſſe mit Conſequenz hervorgehen zu laſſen und auf ſolche Weiſe die Empirie in ihrer ganzen Ausdehnung für ſyſtematiſche Wiſſenſchaft zu erobern, iſt nunmehr Aufgabe der Philoſophie, deren Begriff mit dem der Wiſſenſchaft völlig zuſammenfällt. Erſt zu dieſer conſequenten Durchführung des Syſtems bedarf es wieder der Vernunft, welche allein über die Gegenſätze zu erheben vermag, in denen der endliche Verſtand verbleibt. Jetzt erſt gibt es philoſophiſche Syſteme; denn der Begriff des Organismus iſt der Wiſſenſchaft gewonnen. Was Wunder, daß die Entdeckung eines ſo fruchtbaren Princips Meiſter und Schüler mit der überſchwänglichſten, aber zugleich edelſten Begeiſterung erfüllte*)? Was Wunder, daß die Philoſophie, nachdem ſie, ihre

*) Eine Begeiſterung, die Schopenhauer als Unehrlichkeit, Charlatanerie, Windbeutelei, widrigſüßliches gottſeliges Gefaſel u. ſ. w. zu bezeichnen pflegt.

materiell unendlich wichtigen Leiſtungen in allen Ehren, formell doch lange einem trockenen, lateiniſchen, Pedantismus unterlegen, jetzt freier ihre Flügel ſchwang, und wol gar ihr Schulpferd in einen Pegaſus umzuwandeln trachtete? War doch der Pegaſus nicht ohne Schuld an dem ganzen Umſchwunge; denn wer will leugnen, daß unſre literariſche Genieperiode, die dieſer philoſophiſchen um wenige Jahrzehnte vorausging, im Grunde ihre Mutter iſt? Die Monologe des Fauſt, nebſt Schülerſcene und Hexenküche, haben zu jener Umwandlung viel mehr geholfen, als Fichtes Verketzerung am kurſächſiſchen Hofe. Wie endlich die Erſcheinungen der Romantik, der Neigung zu Katholicismus und Mittelalter, des Unterganges des theologiſchen Rationalismus und des Wiederauflebens ſeines diametralen Gegenſatzes, ſowie der Gefühlstheologie und Myſtik, mit der bezeichneten neuen Strömung aufs engſte zuſammenhängen, iſt ebenſo leicht zu erkennen.

Fichte, Schelling und Schleiermacher haben den Übergang in ſich erlebt, ja ſelbſt mitveranlaßt. Schopenhauer dagegen, und dies iſt die Anſicht über ihn, welche alles Nachfolgende erhärten ſoll, iſt im Übergange ſelbſt ſtehen geblieben; ſein Standpunct ſchließt ſich zunächſt an den der Schrift Fichtes „über die Beſtimmung des Menſchen“ an. Seine Philoſophie ſteht auf der Kante des Überganges vom 18. ins 19. Jahrh., daher ihr fortwährendes Oscilliren, das von dem allgemeinſten hiatus aus das ganze Syſtem in großen, kleinen und kleinſten Widerſprüchen durchzittert. Einen widerſpruchsvollern Philoſophen wird man kaum finden. Dagegen weiſen: die Art, wie er zum Dinganſich kommt, ſeine Lehre vom Willen und deſſen Objectivationen, die er in der Natur, nicht aber in der Geſchichte verfolgt, während von Fichte das Umgekehrte gilt, weiſen ſeine Bevorzugung der Intuition, ſein Kunſtintereſſe und ſeine Berufung auf Dichter, ſeine Hochſtellung der Muſik nach Weiſe der Romantiker, ſeine Schätzung des Katholicismus wie der Askeſe, ja ſeine Liebe zum Wunderbaren und das Beſtreben, das Factiſche aus den Arſenalen des Aberglaubens zu retten, weiſt endlich ſein eigner mehr bellettriſtiſcher als wiſſenſchaftlicher, in negativem Intereſſe oft launiger und launiſcher, nicht ſelten ſehr witziger, Aus-

druck und Styl — verkündigend auf die Erſcheinungen hin*), die wir vorhin als die für unſre Periode charakteriſtiſchen bezeichnet haben. Dies das allgemeine Urtheil, das ſich nunmehr für die einzelnen Theile des Syſtems beſtätigen ſoll.

I. Logik.

Das Bedürfniß eines *που στῶμεν*, von welchem aus ſich ſtreiten laſſe, eines Kriteriums der Wahrheit, das als Maßſtab an die vorliegenden Philoſopheme gelegt werden könne, erheiſcht es, daß wir zunächſt uns erkundigen, was Sch. unter Wahrheit verſtehe, was er für das Kriterium derſelben halte und welcherlei Wahrheit er überhaupt darbieten wolle. Wir werden uns daher an die Lehre vom zureichenden Grunde des Erkennens zuerſt wenden müſſen, wiewol Sch. dieſem in ſeiner grundlegenden Schrift (G.) unter den vier Arten des Grundes die zweite Stelle, für ſyſtematiſche Ordnung aber (§. 46) die vierte Stelle anweiſt. Wir nehmen hinzu, was andere Schriften Schs für den gegenwärtigen Zweck noch darbieten (namentlich W.). —

Wahr iſt das von der Vernunft richtig Erkannte, d. i. ein Urtheil, welches Grund hat. Wahr iſt, was dem Satz vom Grunde als Erkenntnißgrunde entſpricht (G. S. 69). „Die materielle oder abſolute Wahrheit aber iſt zuletzt immer doch nur das Verhältniß zwiſchen einem Urtheil und einer Anſchauung, alſo zwiſchen der abſtracten und der anſchaulichen Vorſtellung". „In der Übereinſtimmung der Begriffe, alſo der abſtracten Vorſtellungen, mit dem in der anſchaulichen Vorſtellung Gegebenen, beſteht die Wahrheit" (W. II, S. 103). Sie iſt empiriſch oder material, wenn ſich das Urtheil auf eine vorgeſtellte Anſchauung gründet, alſo unmittelbar auf die Erfahrung; ſie iſt logiſch oder formal, wenn

---

*) Verkündigend, trotzdem daß dieſe Erſcheinungen Schopenhauern bereits 1818 im Rücken lagen — weil ſeine Schriften nicht den vollen Eindruck derſelben erfahren haben, ſondern ſich factiſch (nicht chronologiſch) wirklich nur wie Vorboten dazu ausnehmen.

ein Urtheil ein andres Urtheil zum Grund hat, welches auch materiell wahr iſt, ſobald es der Oberſatz iſt. Der Schluß nämlich iſt die Vergleichung jener zwei Urtheile; ſchließen iſt das eigenthümliche Geſchäft der Vernunft. Die Wahrheit iſt transſcendental, wenn das Urtheil als ein ſynthetiſches a priori auf den aprioriſchen Formen der Sinnlichkeit ruht. Endlich iſt ſie metalogiſch, wenn ſich das Urtheil aus den formalen Denkgeſetzen der Vernunft unmittelbar ergibt; ſolcher Urtheile ſind nur vier: 1) ein Subject iſt = der Summe ſeiner Prädicate (Satz der Identität), 2) einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgeſprochen werden (Satz des Widerſpruchs), 3) von jeden zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten muß jedem Subject eines zukommen (Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten), 4) die Wahrheit iſt die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm als ſeinen zureichenden Grund (G. §. 29—33). Die drei erſten dieſer Geſetze laſſen ſich auf den Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten zurückführen; was dieſem genügt, iſt denkbar, was dem Satz vom Grunde, wahr (W. II, S. 103). Nicht dieſe vier Denkgeſetze (denn der Satz vom Grunde iſt von den übrigen drei metalogiſchen Wahrheiten verſchieden), wol aber die aufgeſtellten vier Claſſen von Wahrheit ſind Modificationen des Erkenntnißgrundes. Dieſer ſelbſt iſt, wie der Satz vom Grunde überhaupt, unbeweisbar (§. 14). Während Werde- und Seinsgrund (über welche unten) series in infinitum bilden, führt der Erkenntnißgrund immer auf einen Oberſatz zurück, der eine empiriſche, transſcendentale oder metalogiſche Wahrheit enthält; die Reihe der Erkenntnißgründe ſchließt mit einem Begriff, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat; denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anſchaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. —

Schon in dieſen Rudimenten der philoſophiſchen Erkenntniß zeigt ſich uns, wenigſtens in thesi, das Schwanken zwiſchen demonſtrativer und anſchaulicher Methode, welcher letzteren in praxi entſchieden der Vorzug gegeben wird: „Meine Sätze beruhen meiſtens nicht auf Schlußketten, ſondern unmittelbar auf der anſchaulichen Welt ſelbſt. Die Conſequenz deſſen iſt die natürliche Übereinſtimmung der Sätze, denen dieſelbe intuitive Erkenntniß zum Grunde liegt“ (P. I, S. 122) — und welche Sch. ſogar der Mathematik als Beweismethode empfiehlt (G. §. 39). Damit ſtimmt obige Erklärung der abſoluten Wahrheit, wie die Unterordnung der logiſchen unter dieſelbe; damit ſtimmt die Bemerkung, daß alles

Operiren mit dem Erkenntnißgrunde in einem empiriſchen, transſcendentalen oder metalogiſchen Oberſatze ende; denn auch die transſcendentale und, wenn man Schopenhauern in der Herabſetzung der Abſtracta zu bloßen Abbreviaturen der Anſchauung (W. I, §. 9) folgen will (ſo daß dann nichts a priori Vorhandenes abſtracter Begriff ſein kann), auch die metalogiſche Wahrheit iſt eine anſchauliche, ja beide ſind es, die nach Kant mit völliger Übereinſtimmung Schs alle empiriſch-anſchauliche Wahrheit allererſt möglich machen. Der Satz vom Grunde muß zu dieſen „unbeweisbaren" Anſchauungen a priori gehören, und vom Erkenntnißgrunde ſind jene vier Arten der Wahrheit nur Modificationen. Nur die logiſche Wahrheit iſt die abgeleitete, ſecundäre, inſofern ſie aus den unbeweisbaren Anſchauungen vermöge einer derſelben, des Satzes vom Erkenntnißgrunde, ſchlußweiſe folgert. — Wurde aber nicht auch wahr ſchlechthin das genannt, was dem Satze vom Erkenntnißgrunde entſpricht? Wurden nicht ferner, trotzdem daß alle vier Claſſen der Wahrheit Modificationen des Satzes vom Erkenntnißgrunde ſein ſollen, die drei übrigen metalogiſchen Denkgeſetze vom vierten ſcharf unterſchieden, ja nur dem aus dem letztern abgeleiteten Urtheile das Prädicat der Wahrheit ertheilt, während jene nur über Denkbarkeit entſcheiden? Hierzu kommt, daß die transſcendentale und metalogiſche Wahrheit, deren innern Gehalt analytiſch zu entwickeln nur das eigentliche Geſchäft der logiſchen Wahrheit ſein kann, der empiriſchen Anſchauung erſt die nothwendigen Formen liefern, ja, wie wir ſehen werden, äußere und innere Erfahrung erſt bilden helfen, alſo jede empiriſche oder materielle Wahrheit allererſt möglich machen. Sind ſie nun ſelbſt nur transſcendental und metalogiſch wahr (d. h. denn doch nur von ſubjectiver oder immanenter Geltung; vgl. P. I, S. 191): wie mag dann jener durch ſie erſt ermöglichten und von ihren Formen beherrſchten Wahrheit das Prädicat der abſoluten zukommen? Sollte nicht vielmehr, da die logiſche in der metalogiſchen, die empiriſche in der transſcendentalen weſentlich aufgeht, das Endreſultat ſein: es gibt keine abſolute, alſo keine von Unwahrheit völlig reine, d. i. eben keine Wahrheit? Und ſo ſteht es auch.

W. I, §. 14: Anſchauung, theils reine a priori, theils empiriſche, iſt Quelle aller Wahrheit und Grundlage aller Wiſſenſchaft, die Logik ausgenommen*). Alle letzte Evidenz iſt eine anſchauliche. Demnach iſt ſie entweder eine empiriſche, oder aber auf die Anſchauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründete: in beiden Fällen liefert ſie daher nur immanente, nicht transſcendente Erkenntniß (S. 75). P. I, S. 121: „Man könnte mein-Syſtem bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn ſeine Lehrſätze ſind zwar dogmatiſch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, ſondern erklären bloß, was dieſe ſei, indem ſie dieſelbe in ihre letzten Beſtandtheile zerlegen". „Meine Philoſophie hebt mit dem Satze an, daß es allein in der Welt und unter Vorausſetzung derſelben Gründe und Folgen gebe, indem der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen (alſo incl. Erkenntnißgrund!) bloß die allgemeinſte Form des Intellects ſei, in dieſem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objective Welt daſtehe". (Wir ſehen, daß obige Exception der Logik nicht nachwirkt.) W. II, S. 185: „Die Metaphyſik geht über die Erſcheinung, d. i. die Natur, hinaus zu dem in oder hinter ihr Verborgenen, es jedoch immer nur als das in ihr Erſcheinende, nicht aber unabhängig von aller Erſcheinung betrachtend: ſie bleibt daher immer immanent und wird nicht transſcendent". (Dasſelbe enthält die „Epiphiloſophie" W. II, Cap. 50.)

Es ſcheint alſo, daß wir für die Erkenntniß der Dinge an ſich, wenn wir irgend verſtehen, was es heiße an ſich ſein, von Sch. nichts zu hoffen haben; iſt er doch hoher Verehrer und Anhänger Kants: wie natürlich, daß er, dem Meiſter folgend, das Ding-anſich = x ſetzt! Das Spätere wird lehren, ob er ſich darin treu geblieben; für jetzt können wir nicht umhin, den Standpunct der immanenten Erkenntniß ihm theoretiſch ſtreitig zu machen, vielleicht, daß er ihn in praxi ſelbſt verlaſſen wird oder — ſchon verlaſſen hat. In der That, gleicht er nicht völlig dem Manne, der da ſagt, er könne nicht reden? oder der mit einer Stimme, welche die aller Andern übertäubt, dieſen zuruft, er ſcheine nur zu ſprechen? Es

*) Dieſe Exception widerſpricht völlig der Ableitung der Logik aus dem Satz vom Grunde, welcher nach Obigem zu den reinen Anſchauungen gehört; ſie iſt ein leiſes Gewahrwerden deſſen, was die Kritik gegen dieſen Standpunct überhaupt einzuwenden haben wird.

koſtet keine Mühe, ſich aus der Lectüre Schs ſolcher übertäubender Stimmen zu erinnern. Sein Syſtem ſchließt ſich ja an die „Urreligionen" an, die ſchon als ſolche Bewahrer der Wahrheit ſind; es ſoll ja dereinſt von Enkeln und Urenkeln allgemein bekannt werden! Soll ich dieſen Widerſpruch, der ſchon oben bei der Definition der Wahrheit ans Licht trat, der allem Kriticismus und Skepticismus unvermeidlich anhängt, auf kurzen Ausdruck bringen, ſo lautet er: „unſer Syſtem kann, wie die Wiſſenſchaft überhaupt, nur immanente Wahrheit liefern, d. h. nur Erſcheinung oder Erfahrung erkennen, ſie entziffern, auslegen, deuten u. ſ. w.; aber die Einſicht, daß ſie dies kann, und nur dieſes kann, dieſe Einſicht iſt abſolut wahr". Nur durch dieſe letzte Einräumung kann ſich der Kriticismus vom Skepticismus unterſcheiden, welcher auch die Abſolutheit dieſer Einſicht leugnen würde, wie auch die objective Geltung dieſer Leugnung et sic porro in infinitum bis zur Ankunft bei der ἀπορία, ἐποχή und ἀταραξία. Der Skepticismus nimmt die Mühe der Widerlegung ſelbſt auf ſich, er zerrinnt vor unſern Augen; ebenſo wird der (falſche) Kriticismus verſchwinden, wenn wir ihn auf Skepticismus zurückführen.

Der Satz vom Grunde in jeder ſeiner Geſtaltungen iſt eine ſubjective Erkenntnißform, die nur in der Welt der Erſcheinungen von Geltung iſt. Er iſt zugleich die einzige Form, in welcher das Object für das Subject wird. Aber „kein Object ohne Subject" iſt der Grundſatz des Kriticismus (W. I, S. 488), welcher demnach, wie alle Erkenntniß, vom Satze des Grundes niemals loskommt. Verhält ſich dies ſo, iſt der Kriticismus wirklich in jeder ſeiner Erkenntniſſe an den Satz vom Grunde gebunden und iſt der Satz vom Grunde die einzige Form des Objects fürs Subject, aber keine anſichſeiende Form: ſo hat ſich offenbar auch der Kriticismus oder transſcendentale Idealismus ſeine eigne Exiſtenz mit dieſen Behauptungen untergraben, und ich ſehe nicht, wodurch er ſich vom Skepticismus unterſcheiden ſoll. Es iſt alſo kein Wunder, daß ſich Sch. vor dieſer Conſequenz zu wahren ſucht, ebenſowenig aber, daß er dies nur durch Widerſprüche vermag. In der Kritik der Kantiſchen Philoſophie iſt er bemüht, den geſammten aprioriſchen Vernunftinhalt auf den Satz vom Grunde zu reduciren: es bedürfe

nicht des „complicirten Räderwerkes der Kategorien", sie seien nur Analysen aus dem Satze vom Grunde und daher theils auf die metalogischen Gesetze, theils auf den Caussalsatz zurückzuführen. Aber auch hier regt sich das Bedürfniß, von der unbedingten Herrschaft des Satzes vom Grunde loszukommen, indem sich immer wieder die Unterscheidung dieses letzteren von den übrigen metalogischen Gesetzen geltend macht. Sie war es, die uns schon vorhin ganz isolirt unter den übrigen Behauptungen begegnete, die aber nothwendig war, um überhaupt noch die Aufstellung eines Systemes zu rechtfertigen. Stand schlechterdings alle Erkenntniß unter dem Satze vom Grunde, so war bei der idealistischen Ansicht auch diese Ansicht selbst eine nur problematische u. s. f. ins Unendliche; um nun aber doch etwas behaupten zu können, wird eine Erkenntniß, die frei sei vom Satze des Grundes, trotz des sonstigen Idealismus, postulirt. Wie dieses Postulat zur Erkenntniß des Dingesansich und zu der unhaltbaren Voraussetzung der Ästhetik geführt hat, wird die Betrachtung des zweiten und dritten Theiles des Sch.'schen Hauptwerkes lehren; für jetzt bleibt uns nur die Illusion zu zerstören, als seien die drei ersten metalogischen Gesetze etwas Anderes, als der Satz vom Erkenntnißgrunde, und für diesen Zweck haben wir, wie gezeigt, andre Aussprüche Schs auf unsrer Seite.

Was gehört dazu, fragen wir, daß ein Erkenntnißgrund ein zureichender sei? Das auf ihn bezogene Urtheil muß mit Nothwendigkeit aus ihm folgen; folgt es nur mit Wahrscheinlichkeit, so wird der Erkenntnißgrund zum bloßen Motiv, sofern er, noch mit andern Motiven verbunden, den Willen zur Annahme irgend eines Satzes, zum Glauben an denselben, bestimmt. Aber der Wille soll gar nicht ins Spiel kommen; ob er den Satz annehme oder nicht, soll gleichgiltig sein; denn der Satz soll aus dem Grunde von selbst folgen, der Grund soll eben zureichend sein, so daß die Nichtannahme als bloßer Trotz erscheint und der Wahrheit des Satzes keinen Eintrag thut. Soll nun der Satz aus dem Grunde vollständig und aus ihm allein, mit Nothwendigkeit folgen, daraus hervorgehen, so wird er wol, schon ehe er gefolgert wurde, darin gelegen haben müssen. Mit andern Worten: ein zureichender Grund für irgend ein Urtheil ist nichts weiter,

als ein Begriff, in welchem das fragliche Urtheil bereits als Merkmal gesetzt ist. Der zureichende Erkenntnißgrund ist die Form der Analyse oder des Schlusses. Das kann Niemand klarer ausdrücken, als Sch. G. §. 8: „In einem Begriffe sind alle seine wesentlichen Prädicate enthalten, implicite; daher sie, durch bloß analytische Urtheile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst nicht dem Inhalte, sondern nur der Form nach verschieden; indem sie aus Urtheilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnißgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehen werden als die Folgen jenes Begriffs als ihres Grundes". Dieser Satz, daß im Begriffe alle seine Prädicate enthalten sind, ist also die wahre Wurzel des Satzes vom Erkenntnißgrunde, oder vielmehr dieser Satz selbst; er ist aber auch der Satz der Identität, welcher bei Sch. lautet: ein Subject (eines Urtheils, d. i. ein Begriff) ist = der Summe seiner Prädicate; und daß dieser einer und derselbe ist mit dem Satze des Widerspruchs und dem vom ausgeschlossenen Dritten, bedarf als Schs eigne Überzeugung hier keines Beweises. Läßt sich aber Sch. durch das so eben Erörterte verleiten, auch den Satz der Identität und des Widerspruchs auf immanente Wahrheit zu beschränken, so werden wir ihn auffordern, auch die objective Giltigkeit dieser Behauptung selbst zu bezweifeln, d. h. einzuräumen, daß möglicherweise jener Satz auch transscendente Geltung habe, dann aber auch von diesem „möglicherweise" das Gegentheil für möglich zu halten, und werden dieses Spiel fortsetzen bis zur ἀπορία, ἐποχή und ἀταραξία. Dies ist der gemeinsame Fehler Kants und Schopenhauers, daß sie, anstatt nur problematisch von der Subjectivität oder Objectivität der Erkenntnißformen zu sprechen und sich damit den Weg zum sichselbstvernichtenden Skepticismus als der einzigen Heilung offen zu halten, assertorisch die Subjectivität als ihre Überzeugung aussprechen. Es hat Schn nicht gedient, daß Kanten die Consequenz des Skepticismus vom Aenesidemus Schulze gezogen war.

Dies ist nunmehr das gemeinsame που στῶμεν, das ich für die weitere Kritik erobern wollte, die Anerkennung nämlich des Iden-

titätsſatzes, und vorläufig nur dieſes, *als eines objectiv-giltigen Geſetzes der Wahrheit*. Sie iſt factiſch geleiſtet, wie ſie täglich und ſtündlich von jedem Sprechenden oder auch nur Meditirenden geleiſtet wird; es gilt nur, ſich auch in thesi zu ihr zu bekennen. Die Wahrheit des Satzes läßt ſich nicht erweiſen, weil ihre Anerkennung allen Beweisformen unbewußt oder bewußt vorausgehen muß; dennoch reicht es nicht hin, dieſen Satz als ein Geſetz gelten zu laſſen, über das wir Menſchen nun einmal nicht hinauskönnen, und nun damit dogmatiſch weiter zu operiren, auf die Gefahr hin, nur menſchliche Weisheit zu erlangen; denn *vor* ſolchen Überlegungen hatte man ſchon längſt damit operirt und ihr Reſultat würde auf ſolchem Standpuncte nur wieder zu jenem regressus in infinitum führen; es reicht nicht hin, daran zu *glauben* (Fichte Beſt. d. M. S. 193. Ausg. Berlin 1800*), um vorläufig nur *immanente* Erkenntniß zu erreichen (Schopenhauer), dagegen aber ein zukünftiges *Schauen* hoffend (Fichte a. a. O. 266); denn es iſt mindeſtens überflüſſig, einen *Willensentſchluß* auszuſprechen zu etwas, das man nolens volens fortwährend thut und thun muß. Es gilt nur, die *Erfahrung*, die *innere Erfahrung*, zu machen, daß das Denken mit abſoluter Nothwendigkeit an gewiſſe aprioriſche *Geſetze und Formen der Möglichkeit, der Möglichkeit des Denkens wie des Seins*, gebunden iſt; es gilt, als Erfahrungsſatz, der, unbeweisbar, aber um ſo ſicherer aufweisbar, gewiſſer iſt als jeder abgeleitete, feſtzuſtellen, daß die *Vernunft* im Beſitze dieſes abſoluten Gehaltes iſt, daß ſie das Bewußtſein der abſoluten Möglichkeit und Nothwendigkeit, des So- und Nichtandersſeinkönnens, in ſich *trägt*. Selbſt jede Frage, jeder Zweifel: könnte es nicht auch anders ſein? könnte nicht auf andern Sternen der Identitätsſatz ungiltig ſein? könnte uns Gott oder das Abſolutum u. ſ. w. nicht täuſchen? — jede ſolche Frage ſetzt für ihre eigne

*) Daß dieſer „Glaube" bei Fichte ein vorwiegend *praktiſcher* iſt, hat ſeinen Grund in Fichtes *Ethik*, an deren Stelle bei Sch. *indiſche* Elemente getreten ſind, hindert aber nicht, dieſen doch immer *ſkeptiſchen* Standpunct Fichtes *für die Erkenntnißtheorie* mit dem Schopenhauers übereinſtimmend zu finden.

Existenz jene Formen als objectivgiltige voraus. — Doch ich vergesse, daß ich nur erst für den Identitätssatz diese Anerkennung forderte. Ist sie aber gewährt, so schließen sich auch die übrigen metalogischen Denkgesetze an; denn sie sind, wie gezeigt, identisch mit jenem; und wird der Identitätssatz anerkannt, so erstreckt sich diese Anerkennung auch auf das durch ihn für identisch mit ihm Erkannte, und so wäre die objective oder absolute Giltigkeit des Satzes vom Grunde in Gestalt des Erkenntnißgrundes der erste Gewinn, den wir Sch. gegenüber streng festzuhalten haben. Wir können nunmehr in das System selbst eintreten und wenden uns zunächst zur Theorie der Vorstellung. —

G. §. 21. (Vgl. F.) Die Sinnesempfindung an sich ist ein ärmliches Ding; sie bleibt ein subjectiver Vorgang im Organismus, etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. Sie liefert den rohen Stoff der Erkenntniß; aber eigentlich nur zwei Sinne, Getast und Gesicht, dienen der objectiven Anschauung. Die andern drei Sinne bleiben subjectiv; sie dienen nur, die Gegenwart schon bekannter Gegenstände anzukündigen. „Dennoch aber ist, was Getast und Gesicht liefern, noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen der Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß diese vielmehr noch gar keine Ähnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittels ihrer sich uns darstellen". Was z. B. beim Sehen die Empfindung liefert, ist nichts weiter, als „eine mannichfaltige Affection der Retina, ganz ähnlich dem Anblicke einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenklexen". Außer den Farben hängen auch die Grade von Hell und Dunkel der Empfindung selbst an, oder vielmehr sind die Farben selbst solche Grade, durch Bruchzahlen genau bestimmbar (F.). Auch die Richtung, in der Objecte liegen, wird durch die Empfindung unmittelbar gegeben, nicht aber ihre Entfernung, noch ihr Ort. Zur Bestimmung der Entfernung dient der Sehwinkel und der von beiden Augenaxen gebildete Winkel, ferner die Luftperspective. Der Eindruck auf der Retina erfolgt aber verkehrt, und bestände das Sehen im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen. Ebenso wenig ist das Einfachsehen mit zwei Augen ein Werk der bloßen Empfindung. Die objective Anschauung, wie sie unsern Sinnen vorschwebt, wird vielmehr erst durch den Verstand, vermittelst seines einzigen Gesetzes, des Caussalsatzes. Er faßt die Empfindung als Wirkung auf, die eine Ursache haben muß, und versetzt diese vermittelst der Vorstellung äußerer Sinne (im Raume) außerhalb seiner. Bei diesem Proceß

nimmt er alle, ſelbſt die minutiöſeſten, Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entſprechend, die Urſache derſelben im Raume zu conſtruiren. Er hat die objective Welt erſt zu ſchaffen. Die Welt iſt meine Vorſtellung; denn Object für das Subject ſein, und Vorſtellung ſein, iſt daſſelbe. Alle unſre Vorſtellungen ſind Objecte fürs Subject, und alle Objecte fürs Subject ſind unſre Vorſtellungen (G. §. 16). Da nun aber alle unſre Vorſtellungen vom innern Sinne abhängen (denn die Wahrnehmungen der äußeren Sinne muß der innere wieder wahrnehmen), und die Form des innern Sinnes nur die Zeit iſt, dieſer aber alles Beharrende fehlt, ſo kann nur Eine Vorſtellung auf einmal dem Subject unmittelbar gegenwärtig ſein. Von dieſer unmittelbaren Gegenwart iſt aber die Vorſtellung eines allumfaſſenden Complexes, der Materie, zu unterſcheiden, welche aus jenen wechſelnden Vorſtellungen vom Verſtande durch das Cauſſalgeſetz gebildet wird. Nur der Realismus kann dieſen Complex für etwas Anſichſeiendes halten, der tranſſcendentale Idealismus erkennt ihn für bloße Vorſtellung (G. §. 19). — Jede Veränderung ſetzt eine andre voraus als ihren zureichenden Grund, iſt der einfache Ausdruck des Cauſſalſatzes oder des Satzes vom zureichenden Grunde des Werdens (der erſten Geſtalt des Satzes vom Grunde in G., der zweiten nach ſyſtematiſcher Ordnung §. 46); aber bei genauerer Betrachtung finden wir, daß der ganze Zuſtand Urſache des folgenden iſt, wobei es im Weſentlichen einerlei iſt, in welcher Zeitfolge ſeine Beſtimmungen zuſammengekommen ſeien. Die Grenze ſeiner Anwendbarkeit findet dieſer Satz an den Naturkräften als qualitatibus occultis einerſeits, und an der Materie, als welche ſelbſt durch und durch Cauſſalität, reines Wirken, iſt, andererſeits. „Nicht die Materie, ſondern die Formen ſind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an derſelben, mittels einer Veränderung, dem Geſetze der Cauſſalität unterliegt“ (W. II, S. 46 ff.). Kraft aber, von der Urſache völlig verſchieden, iſt das, was jeder Urſache ihre Cauſſalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt. Beide alſo, Kraft und Materie, ſind die Bedingungen der Cauſſalität, während alles Andre durch dieſe bedingt iſt. — Das Geſetz der Cauſſalität iſt in unſerm Denken a priori vorhanden und gewiß, was von Kant vermittelſt des Begriffes der Succeſſion nur ungenügend bewieſen iſt (G. §. 23). Dagegen „liegt in der Nothwendigkeit eines von der empiriſch allein gegebenen Sinnesempfindung zur Urſache derſelben zu machenden Überganges, damit es zur Anſchauung der Außenwelt komme, der einzige echte Beweisgrund davon, daß das Geſetz der Cauſſalität vor aller Erfahrung uns bewußt iſt“ (W. II, S. 39). — Die Function dieſes Überganges vollzieht der

Verſtand rein mit den Anſchauungsformen (Raum und Zeit, von welchen unten) und dem Cauſſalſatze, ohne die Vernunft. Dies erhellt aus dem falſchen Schein, welchen der Verſtand ungehindert anſchaut, wiewol die Vernunft ihn als Täuſchung erkennt. Das vom Verſtande richtig Erkannte heißt Realität. Nach dieſen Prämiſſen aber ſcheint der Verſtand von aller Wahrnehmung ſo unzertrennlich zu ſein, daß alle wahrnehmenden Weſen, alſo auch die Thiere, Verſtand haben müſſen. Der Menſch iſt in der That ſeinem Verſtande nach nur graduell von den Thieren verſchieden, auf der höchſten Stufe einer ſtetigen Reihe ſich befindend. Das Erkennen iſt der eigentliche Charakter der Thierheit, nur iſt die Erkenntniß der Thiere, der des Menſchen gegenüber, auf die bloße Gegenwart beſchränkt; ſie haben nur anſchauliche Erkenntniß, woraus auch der Mangel des eigentlichen Gedächtniſſes folgt. Mit der Erkenntniß iſt die Beſtimmung durch Motive verbunden; das Thier wird durch anſchauliche, der Menſch durch abſtracte Motive geleitet, während die Einwirkung auf Pflanzen durch Reize, die auf Unorganiſches durch Urſachen im engern Sinne erfolgt, für welche letztere allein das Geſetz gilt, daß Wirkung und Gegenwirkung völlig einander gleich ſind und der Grad der Wirkung ſich aus der Stärke der Urſache berechnen läßt. Während wir an Urſache und Reiz außer uns nur den äußern Vorgang erkennen, erkennen wir den innern Vorgang der Cauſſalität bei der Betrachtung des Motivs. Die Motivation iſt die Cauſſalität von innen geſehen (G. §. 43): principium rationis sufficientis agendi, die vierte Form des Satzes vom Grunde in der Schrift, die dritte nach ſyſtematiſcher Ordnung*).

Was gegen dieſen Theil der Sch.'ſchen Philoſophie einzuwenden iſt, läßt ſich in drei Sätze faſſen, die wir der Reihe nach beſprechen wollen.

1.

Außer der einfachen Sinnesempfindung iſt auch **das räumliche Vorſtellungsbild**, ſofern es vom vorſtellenden Subjecte nicht losgelöſt, ſondern als demſelben

*) Die mir mit dem Werdegrunde völlig zuſammenzufallen ſcheint, zumal da S. 46 das Motiv ſelbſt unter die Formen der Cauſſalität gerechnet iſt, und die Beſchränkung der Cauſſalität auf Veränderungen in der materiellen Welt W. II, S. 42 rein willkürlich, mit jener Eintheilung in Urſache, Reiz und Motiv aber durchaus unvereinbar iſt; es müßte denn materiell als im weiteſten Sinne die Motive mit einſchließen.

inhärirend betrachtet wird, also nicht begrifflich fixirt und auf Einen bestimmten Gegenstand bezogen, sondern noch unterworfen dem stetigen Wechsel der äußern und innern Sinneserfahrung, von Sch. **objective Anschauung**, von uns passender **Vorstellung** genannt — **sinnlich gegeben**, also sensuell oder **physiologisch**, nicht **intellectuell** oder **logisch** zu erklären.

Wer da meinte, es sei Schn auf diesem Gebiete nur mit Waffen der Naturwissenschaft zu begegnen, würde sich meines Erachtens sehr irren. Zwar würde die Empirie zur Disputation ad hominem hier das Dienlichste sein; indeß muß ich dies Geschäft den Fachmännern überlassen und bemerke nur ganz kurz, daß mir physiologische Erklärungen des Einfachsehens mit zwei Augen wol bekannt geworden, die ich nicht völlig von Sch. widerlegt finde, daß ich ferner eine vortreffliche Theorie der Umdrehung des Gesichtsbildes im Auge kenne*), die sich rein auf physiologischem Boden hält.

Doch Alles dessen bedarf's nicht. Halten wir uns an die Begriffe selbst. Die Empfindung müßte sich nach Sch. von der Vorstellung durch Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit unterscheiden; sie dürfte also, affirmativ gesagt, nur einen ideellen Punct und einen ideellen Augenblick einnehmen. Es wird sich uns in späterem Zusammenhange zeigen, daß Sch. auch die Vielheit, also die Kategorie der Zahl, die wir (gegen Sch.; s. unten,) für eine dritte neben Raum und Zeit halten, für eine subjective Vorstellung nimmt. Davon scheint er hier noch nichts wissen zu wollen: der Verstand soll ja die „minutiösesten Data der sinnlichen Empfindung" für sein Schöpfungswerk benutzen. Die Empfindung hat also nicht bloß „Data", sondern sogar „minutiöseste Data". Hier findet doch wol eine objective Vielheit statt, die vom erkennenden Subject nur als solche wahrgenommen, nicht erzeugt wird. Eine ideelle Einheit nun auf einem ideellen Puncte in einem ideellen Augenblicke zu denken, würden wir uns zur Noth wol bequemen, doch auch eine minutiöseste Viel-

*) Drobisch: empir. Psychologie §. 47.

heit? Die Vielheit ist entweder successiv oder simultan; dieser Gegensatz liegt in unserm Begriffe der Vielheit; wir dürfen diesen Begriff also gar nicht setzen, oder müssen dieses Entweder-Oder zugeben: Simultansein aber und Im-Raume-Sein, Successivsein und In-der-Zeit-Sein sind sprachliche Synonyma. — Unsere Sinne vertheilen sich unter beide Vorstellungsformen dergestalt, daß für Geruch, Geschmack und Gehör die Zeitform in der Superiorität, für Getast und Gesicht es die Raumform ist, unter ihnen wiederum das Gehör für den reinsten Repräsentanten der Zeit, das Gesicht für den reinsten Repräsentanten des Raums anzusprechen ist. Darum bezeichnet Sch. auch nur Getast und Gesicht als Diener der objectiven Anschauung, und hat auf letzteres besonderes Studium verwandt — warum dies, wenn an dieser „Objectivität" die Sinne gar nicht schuld sind? Genau besehen unterscheiden sich auch Empfindung und Vorstellung nur nach den Sinnen; die Empfindungen jener ersten Gruppe der Sinne heißen ihrer vorherrschenden Zeitlichkeit wegen nicht Vorstellungen, die Empfindungen der zweiten Gruppe ihrer vorherrschenden Räumlichkeit wegen lieber Vorstellungen als Empfindungen; ja, wiewol man auch von einer Vorstellung des Rauhen, Glatten u. s. w. spricht, wird dieses Wort doch am liebsten für die Gesichtsempfindungen aufgespart. Gesichtsempfindungen heißen Vorstellungen; ich kenne keinen andern Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen, als daß Vorstellungen κατ' ἐξοχήν die Empfindungen für's Auge genannt werden. Die Vorstellung ist nur eine species der Empfindung; die nota specialis für's Subject ist das Auge, für's Object die Räumlichkeit; liegt es da nicht sehr nahe zu glauben, daß schon das Auge an sich, nicht erst durch willkürliche Schöpfung des Verstandes, räumliche Vorstellungen aufweise? Farbenklere soll es sehen ohne den Verstand. Ob Kler oder nicht, soll uns nicht entzweien, d. h. ob rund und ausgezackt, oder ob in der Form eines Menschen oder Baumes u. s. w., ist für die optische Ansicht ganz gleichgiltig: in beiden Fällen ist es ein räumliches Bild. Nicht Farbenklere, Herr Sch., nein, ideelle Farbenpuncte sieht das verstandlose Auge nach Ihrer Meinung; ein ideeller Punct

aber ist meines Erachtens idealiter ein Begriff, also farblos, realiter = Nichts, also auch farblos. Ferner: „die Retina empfindet den Eindruck verkehrt.“ Fein verhüllt! es soll wol heißen: sie hat ein Vorstellungsbild, in welchem die räumlichen Verhältnisse umgekehrte sind, als draußen. „Ein verkehrtes Bild“ ist verständlich, „ein verkehrter Eindruck“ ist verkehrt.

Doch ich vergesse, daß diese Einwürfe für Sch. keinen Werth haben, da er die Objectivität der Vielheit leugnet, von der ich ausging, da er ferner auch die Sinnesorgane für keine räumlichen, leiblichen Dinge hält. Wie mag sich auf einer unräumlichen Retina ein räumliches Bild finden? — Hat aber nicht Sch. selbst in allen diesen Untersuchungen den Standpunct der gewöhnlichen Empirie eingenommen? Spricht er nicht von Sinnen, Händen, Augen, Strahlen, Richtungen, wie von Realitäten? Heißt also: die Retina enthält kein räumliches Bild, sondern dasselbe wird erst vermöge des Caussalsatzes vom Verstande geschaffen aus Datis der Empfindung — soviel als: die vom Intellect nur vorgestellte Retina in dem vom Intellect nur vorgestellten Auge enthält kein räumliches Bild u. s. w., so lautet auf diesem Standpuncte unsre Meinung: jenes Bild wird mitsammt dem Auge und der Retina räumlich vorgestellt ohne Vermittelung der Verstandesform der Caussalität. Wo wäre auch die caussa? Die Empfindungen in ihrer Mannichfaltigkeit und minutiösen Bestimmtheit, die Organe in ihrer Besonderheit sind ja nicht, sind eben auch nur Vorstellungen, wie jenes Bild. P. I, S. 84: „Bloß in Folge der Eigenthümlichkeit seines Intellects, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, nimmt das Subject ein draußen befindliches Object an, projicirt es also eigentlich nur aus sich heraus in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Product seiner eignen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die specifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt.“ Was ist hier am Ende Veranlaßtes, was Anlaß? was ist Ursache, was Wirkung? Wozu bedarf der Intellect des Caussalsatzes bei Bildung der Vorstellung, wenn er ihn zur Erzeugung der specifischen Empfindung nicht brauchte?

Endlich ſoll auch der Schein oder die ſogenannte Sinnestäuſchung vom Verſtande ausgehen, weil die Vernunft ſie durch keine Reflexion wegbringen könne. Ebendeshalb, meine ich, müßte ſie lediglich an den Sinnen hängen, wenn ſie überhaupt Statt hätte; keineswegs aber am Verſtande, wenn derſelbe nach dem Satze des zureichenden Grundes verfahren ſoll. Entweder Alles iſt Schein, wenn der Intellect ohne zureichenden Grund, in ſpontaner Entfernung vom Cauſſalgeſetze verfährt (und ſo ſteht es wirklich bei Sch.), oder es gibt für die Sinne und die ſinnliche Vorſtellung als ſolche keinen Schein: dies iſt unſere Meinung. „Die Sinne irren nicht, aber nicht darum, weil ſie jederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen", ſagt Kant*) ſehr treffend. Die Außendinge wirken auf die Sinne in der Weiſe des Reizes (nach der Unterſcheidung Schs), die daher ſich auch auf das vegetative und ſenſitive Leben der Thiere und Menſchen erſtreckt, und dieſe Wirkung iſt eben Wirkung, d. h. ſie hat in ihrer Urſache ihren zureichenden Grund, nicht ihren bloßen Scheingrund, womit gar nicht ausgeſchloſſen, daß auch das Sinnesorgan ſeinerſeits Urſache iſt, ſo daß das actum aus actio und reactio reſultirt. Aber Irrthum, Urtheil, iſt hier nicht möglich, ſondern Alles iſt, wie es datis praemissis ſein muß; erſt die Deutung des Vorſtellungsbildes, d. h. die Arbeit, welche die Vernunft oder der Verſtand (nicht in Schs Sinne) daran vollzieht, iſt des Urtheils und ſomit des Irrthums fähig, der ſich von Schein ebenſowenig unterſcheidet, wie Realität von Wahrheit.

Allein noch könnte dieſe Aufſtellung im tiefſten Grunde erſchüttert werden, wenn man uns bewieſe, daß der Cauſſalität nur ſubjective Geltung zukomme. Das führt zum zweiten der angekündigten Sätze.

2.

Der Satz vom Grunde hat als **Satz vom zureichenden Grunde des Werdens** ebenſoſehr **objective** Geltung,

*) Kritik d. r. V. S. 262. Hart.

wie der Erkenntnißgrund, was Sch. nicht gegenbewieſen, wol aber in praxi, ebenſo wie **Kant** und **Fichte**, durch fortwährenden **objectiven Gebrauch** beſtätigt hat.

Die Aprioritat des Cauſſalſatzes ſteht uns feſt, wie Schn, obwol wir nach dem Vorhergegangenen ſeinen Beweis aus der Nothwendigkeit dieſes Satzes für die Vorſtellungsbildung nicht annehmen können. Wir werden dagegen ſehen, daß dieſer Satz zur Begriffsbildung nöthig iſt, demnach allen Begriffen, aller wirklichen Erfahrung, vorhergehen muß; wir könnten uns auch mit Kant bei dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, die ihm immer gleich der Aprioritat gilt, beruhigen.

Sch. ſcheint nun zu glauben — und dieſen Fehler hat er mit Kant gemein —, daß mit der Aprioritat die Subjectivität zugleich bewieſen ſei; er ſcheint dies zu glauben nicht allein für den Cauſſalſatz, ſondern für ſämmtliche Geſtalten des Satzes vom Grunde, alſo für den ganzen aprioriſchen Inhalt der Vernunft (denn „Alles, was wir rein a priori wiſſen, iſt der Inhalt des Satzes vom Grunde"; W. I, S. 6). Doch ſind für die bloße Subjectivität (Idealität) der reinen Anſchauungen Raum und Zeit Beweiſe oder Nachweiſe wenigſtens verſucht, wovon wir demnächſt ſprechen werden; die Idealität des Cauſſalſatzes aber iſt reine Behauptung geblieben. Denn daß dieſer Satz zur Conſtruction der Sinnenwelt nothwendig iſt, daß er ferner nicht durch die äußern Organe in uns hereinkommt, ſondern uns vor der Erfahrung bewußt iſt — dies beſagt noch nicht, daß er mit jener Conſtruction in ſeiner Aprioritat Unrecht hat, d. h. ohne objective Geltung iſt. Für möglich hätte Sch. wenigſtens die Anſicht halten ſollen, daß dieſer Satz ſowol für das Subject nothwendig und allgemeingiltig (d. h. a priori gegeben), als für das Object von ewiger geſetzkräftiger Geltung ſei, möchte man nun durch die Annahme einer präſtabilirten Harmonie ſolche Anſicht ſtützen, oder auf andere Weiſe. Die präſtabilirte Harmonie aber fertigt er mit einem kurzen und oberflächlichen Worte ab, den Realismus ſucht er durch Ausmalungen lächerlich zu machen (W. II, 3. 10 f.), und den Idealismus beweiſt er dadurch,

daß wir uns in der Sinnenwelt leicht zurechtfinden (S. 10), oder durch Musterschlüsse, wie dieser: „diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, dasein sollte" (S. 6). Immer aber wird darauf zurückgegangen, daß schon in Folge der Apriorität der Kategorien „die Erfahrungswelt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabgesetzt sei" (G. S. 43). Wie schnell und unbedacht dieses „bloß" oder „nur" eingeschoben wird, davon ist §. 1 des Hauptwerkes der sprechendste Beweis. „Keine Wahrheit ist gewisser (heißt es gleich S. 3), von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig (darum fehlt er!), als diese, daß die ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject ist"; ja, daß sie Object ist für's Subject, das ist unmittelbar gewiß, aber daß sie dies nur ist, keineswegs; dieses nur ist erschlichen. Es hält jedoch unsern Autor nicht ab, §. 6 init. zu bemerken, er habe nur für jetzt das Object betrachtet, sofern es für's Subject ist, wogegen es II, S. 17 wiederum heißt: „Ebenso falsch, wie der Satz des rohen Verstandes: die Welt, das Object, wäre auch da, wenn es kein Subject gäbe, ist dieser: das Subject wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Object, d. h. gar keine Vorstellung gäbe." Dies ist ein Sophisma, geknüpft an das Wort Object und dessen Etymologie (id quod alicui objicitur), anstatt daß nur von seinem Begriffe (id quod alicui objici potest) die Rede sein sollte. Von dem Satze: die Welt ist Vorstellung, welchen Niemand leugnet, ist noch ein ungeheurer Sprung bis zu dem: die Welt ist bloße Vorstellung. Das scheint mir nicht minder von Sch., als von Kant und Fichte übersehen zu sein.

Hierzu kommt, daß wir bei Kant, Fichte und Schopenhauer den fortwährenden objectiven Gebrauch des Caussalsatzes nachweisen können, was ein Beleg ist für seine Zugehörigkeit zu denjenigen Wahrheiten, denen sich Niemand, auch beim besten Willen, entziehen kann, die ihren Bileam immer wieder zum Segnen nöthigen, wenn er fluchen will. Allgemein eingesehen, selbst von Sch., ist diese Inconsequenz bei Kant; schon Schulze und Fichte haben es gerügt, daß Kant durch eine objective Anwendung des

Cauſſalgeſetzes zum Dinganſich komme. Allein, da dieſer Punct, die Erkenntniß des Dingesanſich, einem ſpätern Zuſammenhange angehört, wollen wir die Beſtätigungen für obige Behauptung nicht hieraus, ſondern lediglich aus dem bereits Beſprochenen entnehmen. So ſcheint mir denn Kants wie Schs Inconſequenz bereits von dem Probleme aufgedeckt zu ſein, das ſie ſich ſtellen. Beide haben die räumliche Erſcheinung vor ſich, in beſtimmter Form; enthielten ſie ſich nun jedweder Anwendung des Cauſſalſatzes, ſo dürften ſie dieſe Form nur beſchreiben: ich ſehe einen runden Gegenſtand, roth, glatt u. ſ. w., ja ſelbſt dann hätte der Cauſſalſatz in der Beziehung der Erſcheinung auf das Bewußtſein („ich ſehe") ſchon unbewußt gewirkt. Aber nicht bei der Beſchreibung begnügen ſich jene, ſondern fragen nach der Urſache der räumlichen Erſcheinung und ihrer ſo beſtimmten Formen; und nur dadurch unterſcheiden ſie ſich von den Realiſten, daß dieſe die Urſache für raumzeitliche Geſtalt u. ſ. w. ebenſoſehr in dem Erſcheinenden ſelbſt, ſie aber dieſe Urſache nur in aprioriſchen Geſetzen des Intellects finden. — Es iſt leicht zu ſehen, daß ſich deſſelben Widerſpruchs auch Fichte ſchuldig gemacht hat, während er jenen, der die Erkenntniß des Dingsanſich betraf, Kanten ſelbſt aufgedeckt und dadurch beſeitigt hat, daß er das Cauſſalgeſetz zur Bildung der Erſcheinung ſelbſt heranzog, gerade wie Schopenhauer. Man vergleiche nur die „Beſtimmung des Menſchen" S. 74—178, namentlich von S. 101 an, mit G. §. 21, um es völlig unbegreiflich zu finden, wie Sch. dieſen §. mit ſo blinden, ungerechten und undankbaren Ausfällen gegen Fichte und alle diejenigen, welche dieſen „Windbeutel" mit Kant oder ihm zu vergleichen wagen, beſchließen konnte, ohne doch die differentia specifica auch nur mit Einem Worte anzudeuten. Dies thut er zwar anderwärts, z. B. G. §. 42: „Fichte habe durch ſeinen Ausdruck ‚das Ich' das Subject ins Object verwandelt" — aber gilt das nicht nur von der erſten Geſtalt ſeiner Philoſophie*)? „Er habe den Unterſchied zwiſchen a priori

*) Ich ſchließe mich für die Unterſcheidung der zwei Fichteſchen Perioden der Auffaſſung Erdmanns an (Spec. ſ. Kant, II. Thl. S. 22 ff.), wogegen J. H. Fichte die Identification beider zu weit führt, Chalybäus die erſte als

und a posteriori verwiſcht" — nicht mehr, als Sch., wie ſich in der Metaphyſik zeigt. „Das Object werde bei ihm aus dem einzelnen Subject abgeleitet, ſo daß zwiſchen dieſem und jenem das Verhältniß von Urſache und Wirkung ſtattfinde, wogegen beide ganz außerhalb des Cauſſalſatzes ſtehen ſollten" — hat wol Sch. dieſe Forderung erfüllt? Iſt ferner Schs „Frage nach der Realität der Außenwelt" (W. I, §. 5) nicht ganz dieſelbe, wie Fichtes? Wer endlich hat Fichten jemals ſo verſtanden, daß er die Welt aus dem einzelnen Subject ableite; iſt nicht auch für ihn die Vielheit, mithin auch die Einzelheit, bloße Vorſtellung, und demnach nicht er, J. G. Fichte, ſondern das Ur-Ich, Alles in Allem, das auch ihn idealiter geſetzt hat und fortwährend ſetzt? Doch wir werden hierauf zurückkommen. — Was nun aber Sch. ſelbſt betrifft, ſo braucht er, ich wiederhole es, ebenſo wie Kant und Fichte, das Cauſſalgeſetz objectiv, weil er nach der Urſache der beſtimmten Form unſrer Vorſtellungen fragt (was doch Veränderungen ſind in uns), und dieſe Frage nach der Urſache ganz dogmatiſch beantwortet durch die Ausſage, daß jene beſtimmte Geſtalt unſrer Vorſtellungen bewirkt ſei durch die Beſtimmtheit unſrer Empfindungen einerſeits und durch die Sinnlichkeits- und Verſtandesformen andererſeits: Raum, Zeit und Cauſſalität. Hier alſo, im Gebiete des Wahrnehmens, macht er den Cauſſalſatz zur bloß ſubjectiven Form, läßt ihn in ſeiner Ausſage: die Beſtimmtheit der Vorſtellungen habe einen äußern Grund — Unrecht haben; oben aber, im Gebiete des Denkens, räumt er ihm die Fähigkeit und das Recht ein, der Angabe der wahren (nämlich innern) Urſache jener Beſtimmtheit als Vorausſetzung zu dienen. Er ſetzt voraus, daß dieſe Beſtimmtheit eine Urſache haben muß, d. h. er räumt die objective Giltigkeit des Cauſſalſatzes factiſch ein, nur ſeine Antwort auf die Frage nach dieſer Urſache iſt verſchieden von der andrer Denker: dieſe halten die Urſachen für außerſeeliſche, wogegen er für innerſeeliſche. Wenn nun Sch. hiergegen einhält (W. I, §. 7), er ſei in ſeiner Philoſophie weder von Subject noch Object

---

ſkeptiſchen Subjectivismus, der ſich höchſtens in der Beſt. d. M. findet, Schopenhauer als theoretiſchen Egoismus gänzlich mißverſteht.

ausgegangen, ſondern von der Vorſtellung als Einheit beider, wobei er alle Anwendung des Cauſſalſatzes auf das Subject vermieden habe, ſo iſt zu erinnern, daß im Begriffe der Vorſtellung es keineswegs liegt, Einheit zu ſein von Subject und Object, ſondern im Gegentheil nur Object, ihre Zurückführung auf das Subject aber weiter nichts iſt, als eine Operation mit dem Cauſſalſatze. Der Satz: „die Erſcheinung iſt Vorſtellung“ bezeichnet nicht das Weſen der Erſcheinung, entziffert es nicht wie eine Schrift u. dgl., ſondern gibt ihre Urſache an, wie ſchon der paſſive Ausdruck „Vorſtellung“ (= Vorgeſtelltes, durch vorſtellende Thätigkeit Bewirktes, Geſchaffenes) anzeigt, womit nur der Grund, nicht aber, was es ſei (gegen P. I, S. 121) angegeben iſt. Daß Sch. wirklich dem Cauſſalſatze objective Geltung verleiht, iſt hiernach ſchon über allen Zweifel erhaben, wiewol uns die Art der Erkenntniß des Dingesanſich nöthigen wird, dieſen Punct wieder zu berühren.

Die Idealität des Cauſſalſatzes iſt nicht bewieſen, dagegen ſeine Realität in praxi durchgängig feſtgehalten; es iſt daher für die Kritik ein opus supererogatum, wenn wir es unternehmen, die letztere zu beweiſen. Im Grunde iſt ſie ſchon dadurch bewieſen, daß die Cauſſalität zu den Denkformen gehört, deren wir beim beſten Willen nicht entrathen können, deren wir uns zu bedienen gezwungen ſind als eines Objectiven, ſowol um dieſe ihre Objectivität zu widerlegen, als ſie zu beweiſen. In beiden Fällen nämlich ſuchen wir für die Beſtimmungen, alſo Veränderungen, welche unſer Denken und Anſchauen nach dem Satze der Cauſſalität erfährt, und für den Umſtand, daß ihm dieſer Satz als Geſetz gilt, ſuchen für das aprioriſche Inwohnen dieſes Geſetzes in uns, den zureichenden Werdegrund: Sch. findet ihn in einem täuſchenden, wir in einem zuverläſſigen Intellect; doch iſt er ein täuſchender, ſo iſt auch das wol eine Täuſchung, daß er ein täuſchender iſt — alſo iſt er ein zuverläſſiger? Hatte doch der Satz ſelbſt dazu gedient, um jene Behauptung zu finden. Dies wäre in der That für die Realität des Satzes Beweiſes genug und ich könnte meine Aufgabe hier für gelöſt halten, wenn es nicht der Vollſtändigkeit der Kritik der Schrift G. wegen von Nutzen wäre, nachzuweiſen, daß unter Vorausſetzung der objectiven Giltigkeit des Identitäts-

ſatzes oder des Satzes vom Erkenntnißgrunde auch die des Satzes vom Werdegrunde unmittelbar feſtſtehe. In der That findet zwiſchen den Geſtalten des Satzes vom Grunde ein ſolidariſcher Zuſammenhang ſtatt dergeſtalt, daß derjenige Inhalt, der jede derſelben zum Satze vom Grunde macht, immer einer und derſelbe iſt, und nur vermöge verſchiedener Relation bald als Erkenntnißgrund, bald als Werdegrund u. ſ. w. auftritt, ſo daß ſich der Erkenntnißgrund auf den Werdegrund (der, wie oben bemerkt und keiner Ausführung bedürftig, den Beweggrund miteinſchließt), und dieſer auf jenen zurückführen läßt. Beides ſoll im Folgenden geſchehen. Als einfache Wurzel des vierfachen Satzes vom zureichenden Grunde (wie die Schrift G. beſſer hieße) wird danach nicht ſowol der §. 16 angegebene Satz, als vielmehr der Identitätsſatz ſelbſt bezeichnet werden können, der ſich nicht minder als eigentlicher Inhalt des Erkenntnißgrundes, denn als ſolcher aller übrigen Geſtalten des Grundes, findet. Aus ihm müßte ſich danach der geſammte aprioriſche Inhalt der Vernunft, den wir vorläufig als abſolute Denk- und Daſeinsmöglichkeit bezeichnen*), herausſpinnen. Iſt nämlich a priori uns nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde (W. I, S. 541), ſo müſſen alle aprioriſchen Kategorien ſich auf deſſen Geſtaltungen zurückführen laſſen und umgekehrt. Dieſe Geſtaltungen aber werden in ſtrenger Geſchloſſenheit zu einander gehören, einander bedingen und vorausſetzen, ſo daß nicht etwa die eine von entſchieden objectiver, die andre von bloß ſubjectiver Geltung ſein könnte. Dieſe Solidarität der aprioriſchen Formen ſoll jetzt am Werdegrund, demnächſt auch am Seinsgrunde klar werden.

G. §. 47 gibt Sch. als weſentlichen Unterſchied des Werdegrundes und des Motivs vom Seins- und Erkenntnißgrunde ihr beiderſeitiges Verhältniß zur Zeitvorſtellung an. Nach den Geſetzen der Cauſſalität und Motivation müſſe der Grund der Folge vorhergehen, für Erkenntnißgrund und Seinsgrund dagegen ſei das Vor und Nach ohne Bedeutung (der Seinsgrund in der Arithmetik ſei das

*) Vgl. die Erörterungen zwiſchen Weiße und Ulrici, Bd. XXIV. XXV. XXVI, namentlich des erſtern Abhdlg „über den letzten Grund der Gewißheit im Denken" Bd. XXVI. der Zeitſchrift für Phil. von Fichte u. ſ. w.

Zeitverhältniß ſelbſt). Es iſt auffällig, daß ſich hiernach die Sprache in ihrer Bezeichnung „Folge“ ſehr geirrt haben müßte. Wäre ſie vielleicht dennoch im Rechte? — Verlaſſen wir nur einmal das Gebiet der Logik und treten in das der Pſychologie ein. Was ſind die Begriffe für die Pſychologie? Es ſind Seelenzuſtände, Seelenthätigkeiten idealiter, Gehirnfunctionen materialiter. Seien wir Materialiſten oder Spiritualiſten, gleichviel; wir müſſen zugeben, daß die Begriffe etwas ſind, weil ſie ſind. Ein Urtheil, alſo eine Prädicatsertheilung, hat zureichenden Grund, wenn der Subjectbegriff das zu ertheilende Prädicat ſchon in ſich ſchließt, mit ſich bringt. Das iſt der Satz vom Erkenntnißgrunde, logiſch ausgedrückt; wie wird er pſychologiſch lauten? was heißt in ſich ſchließen, mit ſich bringen auf pſychologiſch? Wenn es logiſch keine leere Redensart iſt, muß es pſychologiſch eine Realität ſein. Z. B. Aus der Sterblichkeit aller Menſchen folgt mit Nothwendigkeit die Sterblichkeit des Cajus. Das ſcheint, logiſch gefaßt, außer aller Zeit zu ſtehen; dennoch iſt es, als Urtheil, auch an eine Zeitfolge gebunden, ich darf es nicht umkehren; aus der Sterblichkeit des Cajus folgt nicht die aller Menſchen. Identiſche Sätze dagegen können rein umgekehrt werden. Warum? weil in ihnen wirklich von keiner Folge die Rede iſt, ſondern, wenn der eine gedacht wird, der andre zur ſelben Zeit vollſtändig mitgedacht wird. Wird aber aus einem allgemeinen Oberſatze ein Beſonderes gefolgert, ſo ſcheint der Oberſatz, als Grund, in der That auch zeitlich, bewußt oder unbewußt, vorangehen zu müſſen. Und ſo iſt es auch. Jenes Urtheil über des Cajus Sterblichkeit gilt zwar für alle Zeiten, d. h. ſeine Geltung ſteht über der Zeit, nicht aber ſeine pſychologiſche Exiſtenz. Die Sterblichkeit des Cajus hat ihren zureichenden Grund in der Sterblichkeit Aller, heißt pſychologiſch: ſo oft ich den Gedanken der Sterblichkeit des Cajus mit Nothwendigkeit denke, ſo muß dem pſychologiſchen Phänomen, welches dieſer Gedanke iſt, das andre, nämlich der Gedanke der Sterblichkeit Aller, wenigſtens unreflectirt vorhergegangen ſein; oder: in dieſem, dem Gedanken der allgemeinen Sterblichkeit, liegt ſchon implicite der der Sterblichkeit des Cajus als ein realer ſeeliſcher Zuſtand (was wären Gedanken ſonſt?), und nur dies

iſt der Grund, warum ich nunmehr auch die Sterblichkeit des C. einzeln mit Nothwendigkeit denken kann. Dächte ich dieſen Gedanken ohne dieſes Verhältniß, ſo wäre er nicht denknothwendig, ſondern hätte einen andern, individuellen, zufälligen Grund, keinen für ſeine Wahrheit zureichenden, wäre ein bloßer Einfall; das aber, was ihn über den Einfall hinaus zum wahren Gedanken erhebt, iſt der Umſtand, daß er einen zureichenden Grund hat, d. h. als einzelner ſeeliſcher Zuſtand aus jenem allgemeinen ſeeliſchen Zuſtande mit Nothwendigkeit hervorgeht und ſo oft mit Nothwendigkeit daraus hervorgehen muß, als er überhaupt gedacht wird.

Words are things heißt es hier, Begriffe ſind Sachen; ob Kräfte, Regungen, Thätigkeiten, Zuſtände, Gehirnbläschen, gleichviel: jeder Gedanke, der uns überkommt, der in uns aufſteigt, iſt ein pſychologiſches Etwas, alſo eine Veränderung in uns. Jede Veränderung hat ihre Urſachen, alſo wird auch jeder Gedanke ſeine Urſachen haben; er hat ſie oft in einer Menge phyſiſcher und anderer Kleinigkeiten, das gehört nicht hierher — hat er ſie aber, und zwar vollſtändig, ohne Zuthun anderweiter Urſachen, im Gebiete des Denkens ſelbſt, alſo in irgend einer nothwendigen Beſchaffenheit des Denkens, die ſomit als Denkgeſetz auftritt, und die demnach vor dem Eintreten jenes Einzelgedankens ſchon in der Seele liegen mußte: ſo nennen wir dieſes Denkgeſetz, wie jeden Bewußtſeinsinhalt, der ſich in ſolcher Weiſe als Vorausſetzung des fraglichen Einzelgedankens kundgibt, deſſen zureichenden Erkenntnißgrund. Seine ſcheinbare Unzeitlichkeit kommt daher, daß derſelbe Gedanke, ſo oft er mit Nothwendigkeit auftritt, immer denſelben Grund haben muß, und daß derſelbe Grund (d. h. dieſelbe Zuſtändlichkeit unſerer denkenden Seele) bei jeder ähnlichen Gelegenheit immer wieder daſſelbe Urtheil aus ſich erzeugen muß. Die Kugel, ſo oft ſie an das obere Ende der ſchiefen Ebene gelegt wird, wird herabrollen; der Menſch, ſo oft er auf Sterblichkeit und Cajus zu ſprechen und zu denken kommt, wird ſagen, daß Cajus ſterblich ſei. Von jener Veränderung, dem Eintreten des Rollens, iſt der ganze vorhergängige Zuſtand der zureichende Grund (G. S. 34); von dieſer Veränderung, dem Ein-

treten des Gedankens, iſt der ganze vorhergängige Zuſtand (nämlich die Beſchaffenheit des Denkvermögens und das demgemäß implicite Vorhandenſein des betreffenden Oberſatzes) der zureichende Grund. Irrthum heißt ein Gedanke, der im Denkvermögen nur theilweiſe, vielleicht nur ganz formell und äußerlich, außerdem aber noch in andern Zuſtänden individueller Art ſeinen zureichenden Werdegrund hat; wahr iſt jeder Gedanke, der aus dem reinen Vernunftinhalte, dem Abſoluten ſelbſt, quillt, in ihm ſeinen zureichenden Grund hat. Der Erkenntnißgrund verhält ſich zum Werdegrund wie species zum genus, es ſei denn, daß man letzteren auf Materielles in gewöhnlichem Sinne beſchränken wollte; dann möchte jener ſich mit dem Beweggrunde in das Ideelle theilen; doch iſt dieſe Scheidung eine nur verſtandesmäßig abſtracte, welcher in Wirklichkeit keine gleiche Scheidung entſpricht.

Es ſcheint alſo doch Spinoza (G. §. 8) nicht ſo ſehr im Unrechte zu ſein, wenn er das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidentien daſſelbe ſein läßt, wie das des Begriffes zu den Merkmalen. Er verwechſelt nicht Erkenntniß- und Werdegrund, ſondern paralleliſirt ſie; er geht aus von der Einheit des Denkens und Seins; ihm iſt vorausſetzlich der Begriff Gottes in uns nur ein ideelles Abbild des wirklichen Gottes, ja eine Wirkung oder Erſcheinung Gottes ſelbſt, und danach iſt es gerechtfertigt, wenn ihm das Verhältniß der explicirten Merkmale zum Begriffe das analoge ideelle iſt zum realen Verhältniſſe der explicirten Modi zum Urweſen der allgemeinen Subſtanz — gerade wie unſre Begriffe von Einzeldingen für ſolche Abbilder gelten. Darum „opfern wir eine Locke den Manen des Spinoza“*) trotz Schopenhauer und ſeiner ſpöttiſchen Embleme (G. S. 14); vielleicht daß wir ſeine und der „Neoſpinoziſten“ Ehre auch in Betreff des Gegenſtandes dieſer Embleme, der caussa sui und caussa prima, zu retten vermögen!

Materie und Kraft werden als die Grenzen des Cauſalſatzes angeſehen; denn jene ſei das, an welchem die Veränderungen eintreten, dieſe das, vermöge deſſen allein ſie überhaupt eintreten können (W. II, S. 48). — Ich kann das Wort vermöge nur

*) Schleiermacher: Reden über Religion.

von einem Cauſſalverhältniß verſtehen, was hier namentlich dadurch unterſtützt wird, daß Kraft und Wirkendes ſynonym, das Wirkende aber doch immer als Urſache der Wirkung zu betrachten iſt. Und gehört nicht auch die Kraft zu dem „ganzen Zuſtande", der „bei genauerer Betrachtung" für Urſache des folgenden erkannt wird? Ich kann demnach die Kraft nur für Urſache der eingetretenen Veränderung halten. „Jede Veränderung aber kann nur Wirkung einer Veränderung ſein" (G. S. 36), für jede Veränderung kann und muß ich eine Urſache fordern — alſo hat Sch. in Betreff der Naturkraft und nicht minder der Materie, die ja „reines Wirken" iſt, die Cauſſalreihe abgeſchnitten, „wie man einen Fiaker nach Hauſe ſchickt, wenn man angekommen, wo man hingewollt." — „Das Abſolute iſt etwas, das nun einmal iſt, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es iſt. Ein Cabinetſtück für Philoſophieprofeſſoren!" (W. II, S. 46.) Dagegen P. II, §. 65: „Das innere Weſen der Dinge iſt dem Satz vom Grunde fremd. Es iſt das Dinganſich und das iſt lauterer Wille. Der iſt, weil er will und will, weil er iſt, in jedem Weſen das ſchlechthin Reale." Was da iſt, weil es will, und will, weil es iſt, hat man ſonſt caussa sui genannt, und ſchlechthin iſt ſeit Schleiermacher (der, beiläufig geſagt, viel zu wenig Eindruck auf Sch. gemacht hat) die Überſetzung von abſolut. E. S. XXV: „Das Prädicat abſolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es beſagt, daß ihr Daſein ganz außerhalb des Gebietes der Cauſſalität liegt." (Daß hier die Materie dem Willen gleichgeſtellt wird als Dinganſich oder Abſolutum, widerſpricht dem Begriff der Materie nach W. II, Cp. 1.; vgl. unten.) Endlich W. I, S. 544: „Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben, ſo will ich ihnen eins an die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein ſolches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie." Ich habe nicht Luſt, die Auslaſſungen über den „incognito reiſenden kosmologiſchen Beweis" u. ſ. w. auszuſchreiben, welche, wenn man den Contraſt mit dem ernſten Gegenſtande in Betracht zieht, zu dem Ordinärſten und Geſchmackloſeſten gehören, was je geſchrieben worden; aber hier daran zu erinnern, ſcheint mir Pflicht (G. S. 36—40).

Genug, auch Sch. ſchneidet den Cauſſalnexus an einem gewiſſen Puncte ab, hat eine caussa sui, die man mit ebenſo viel und ebenſo wenig Recht, wie er das Abſolute J. Böhmes und Schellings, auch caussa prima nennen kann. Die caussa prima hat ſich eingeſchlichen wider Willen, immer ein Zeichen, daß die Verdrängung vielleicht unrechtmäßig war. Verſtehen wir freilich unter caussa prima das mechaniſche *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*, ſo iſt eine Abſchneidung der Cauſſalkette ſchlechthin unmöglich; mit ſolcher caussa aber hat Böhmes und Schellings „Grund“ und „Ur- oder Ungrund“, wie das Abſolutum jeder Philoſophie, nicht das Geringſte gemein. Verſtehen wir jedoch darunter eine Subſtanz, deren Weſen es mit ſich bringt, ewig zu wirken, weil ſie nicht als ein ſtarr Seiendes, ſondern ſelbſt als real-ideale Kraft, abſolutes Werden, „reines Wirken“ oder „Wille“ gedacht iſt, ſo daß ihr jede Einzelwirkung gleichſam als nothwendiges Merkmal inhärirt, ſo können wir dieſen Begriff nur durch obige Identification des Werdegrundes mit dem Erkenntnißgrunde rechtfertigen, die wir nunmehr auch von der andern Seite, von der des Werdegrundes aus, vollziehen wollen.

Veränderung iſt der Anlaß, nach einer Urſache zu fragen. Warum? weil Veränderung der Eintritt eines Merkmals an einem Dinge iſt, das wir bisher nicht im Begriffe des Dinges gefunden hatten. Wir fragen nach einer Urſache, heißt: da jenes neue Merkmal nicht im Begriffe des Dinges liegt, an welchem es eingetreten, fragen wir, kraft des Satzes vom Widerſpruch, nach einem Dinge, in deſſen Begriffe dieſes Merkmal ſich vorfindet. Darum iſt dieſe Frage auch dann beantwortet, wenn die Urſache in demſelben Dinge, an welchem die Veränderung eintritt, gefunden wird. Wir lernen dann nur ein neues Merkmal deſſelben Dinges kennen. Die Uhr ſchlägt zu ihrer beſtimmten Zeit; warum tritt dieſe Veränderung, der plötzliche Ton, gerade jetzt ein? Dies liegt im Begriffe der Uhr, die Uhr ſelbſt iſt Urſache; ſie ſchlägt zu ungewöhnlicher Zeit: warum tritt dieſe Veränderung gerade jetzt ein? Dies liegt nicht im Begriffe der Uhr, vielleicht im Begriffe der Witterung u. ſ. w. Der Käfer kriecht: das iſt ein nothwendiges Merkmal ſeines Begriffs, gehört zu ſeiner Defini-

tion, er fängt jetzt an zu kriechen; dieſes jetzt liegt nicht im Begriffe des Käfers, es wird daher ſeinen äußeren Grund haben, ſeine Gelegenheitsurſache (vgl. W. I, S. 155 ff.), d. h. es wird im Begriffe eines andern Dinges Merkmal ſein. Je mehr die Wirkungen oder Veränderungen Merkmale des ſich Verändernden ſelbſt ſind, um ſo freier wird das Ding genannt, womit die Nothwendigkeit nicht im geringſten beeinträchtigt wird, mit welcher das Merkmal dem Dinge inhärirt. Es gibt alſo Dinge, in deren Begriffe es liegt, ſich zu verändern. Ihnen wird Spontaneität zugeſchrieben, wenn die Veränderung ohne Bewußtſein, Freiheit, wenn ſie mit Bewußtſein erfolgt. Ich bin frei, heißt: alle meine Wirkungen (Gedanken, Handlungen) gehören nothwendig zu mir. Operari sequitur esse. Wir finden, da alle Einzelweſen mit ihren Merkmalen (Wirkungen) einander bedingen, daß kein Einzelweſen vollkommen frei iſt, ſondern nur relativ frei, ſofern ſein Wirken zu ſeinem Sein gehört. Dagegen erſcheint das Sein der Einzelweſen als eine Wirkung, die wir in ihrem Begriffe nicht begründet finden. Wir ſuchen, gemäß dem Satze des Widerſpruchs, ein Etwas, zu deſſen Begriffe das Sein der Einzelweſen als Merkmal oder Wirkung gehört; wir finden dieſes Etwas im allgemeinen Sein oder Abſoluten, in deſſen Begriffe es liegt, das Einzelſein fortwährend zu ſetzen, wie die Pflanze fortwährend Blätter ſetzt und Blüthen und Früchte als Explicationen ihres Begriffs. Dies allgemeine Sein iſt aber eben deshalb, weil es das Einzelſein fortwährend ſetzt, ewiges Werden, die Coïncidenz von Nichtſein und Sein. Nur in dieſer Beſtimmtheit, als ewiges Werden, kann es das leiſten, was es ſoll, nämlich den Urbegriff abgeben oder die Urwirkung, an der alle Einzelwirkungen nur Merkmale ſind. — Dies iſt nicht minder Hegels, des „plumpen Charlatans und frechen Unſinnſchmierers“, als Schopenhauers Lehre, nur daß letzterer ſehr richtig (abgeſehen von der Unangemeſſenheit des Namens) den Willen, als Coïncidenz oder Identität der Gegenſätze Materie und Geiſt, für das Abſolute erkennt, während Hegel doch einſeitig die Partie des Idealen (Geiſt, Denken, Begriff) genommen hat, was in ſeiner Schule den polaren Gegenſatz des Materialismus hervorrufen mußte. Auch Sch. aber

wird von ſeinem „Willen“ nicht ſagen, daß er ebenſo gut nichtſein könnte, ſondern „er iſt, weil er will, und will, weil er iſt“; alſo iſt ſeine Lehre von der Nothwendigkeit (G. §. 49), daß es nur bedingte, keine abſolute gebe, gleichfalls durch ihn ſelbſt widerlegt. Abſolut nothwendig iſt das nicht Nichtſein Könnende, d. h. dasjenige, in deſſen Begriffe es liegt, zu ſein.

Logiſche, phyſiſche, moraliſche Nothwendigkeit (ſofern dieſelbe mit der phyſiſchen des Werdegrundes übereinkommt) haben wir bisher betrachtet und auf die Eine, abſolute Nothwendigkeit zurückgeführt; wir gehen jetzt zur mathematiſchen über oder zur Lehre vom Seinsgrunde, deren Beſprechung wir einſchalten müſſen, ehe wir den dritten der oben angekündigten Sätze aufſtellen.

G. §. 35. Die dritte Claſſe von Objecten für das Subject (in ſyſtematiſcher Ordnung die erſte) ſind die reinen Anſchauungsformen ſelbſt, Zeit und Raum, wogegen die Form der Cauſſalität nicht ein Gegenſtand des Vorſtellungsvermögens wird, ſondern erſt mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtſein kommt. §. 36: Alle Theile des Raumes und der Zeit ſtehen in einem beſtimmten Verhältniß zu einander, das im Raum Lage, in der Zeit Folge heißt. Dieſe Verhältniſſe ſind nicht durch Begriffe, ſondern nur durch reine Anſchauungen deutlich; denn „was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, vor und nach ſei, iſt aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen.“ Das Geſetz der gegenſeitigen Bedingtheit dieſer Verhältniſſe iſt der Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. War das ſubjective Correlat der Cauſſalität der Verſtand, als welcher nichts denkt als Cauſſalität, ſo iſt das von Raum und Zeit die reine Sinnlichkeit (W. I, S. 12). — Raum und Zeit können wir nicht wegdenken, es ſind a priori nothwendige Vorſtellungsformen; doch iſt ihre Nothwendigkeit als mathematiſche eine ganz andre, als die logiſche. Ein rechtwinkliger gleichſeitiger Triangel enthält keinen logiſchen Widerſpruch; doch iſt er unmöglich, aber ebenſo, wie es unmöglich iſt, daß ein Säugethier mehr oder weniger als ſieben Halswirbel habe. So beruht auch der Satz des Jordanus Brunus: ein unendlich großer Körper iſt nothwendig unbeweglich — nicht auf dem Satze vom Widerſpruch, ſondern auf reiner Anſchauung (W. II, S. 35 f.). — Die Wiſſenſchaft vom Seinsgrunde im Raume iſt die Geometrie, deren Grundaxiom lautet: der Unterſchied des Orts hebt die übrige Identität nicht auf; in der Zeit dagegen gibt es nur

Eine 7 und Eine 5, keinen Unterſchied des Nebeneinander (G. §. 39). Zeit und Zahl ſind nämlich inſofern identiſch, als die Zahlen nur die Marken der einzelnen Schritte der Succeſſion ſind, welche die Zeit iſt. Die Arithmetik iſt daher die Wiſſenſchaft vom Seinsgrunde in der Zeit (§. 38). Die Zeit iſt das einfache, nur das Weſentliche enthaltende Schema aller Geſtalten des Satzes vom Grunde, daher die Arithmetik die vollkommenſte Wiſſenſchaft; denn die Zahlenreihe iſt die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit (§. 46). — Raum und Zeit ſind nur ſubjective Vorſtellungsformen; ihre Idealität iſt ſtreng feſtzuhalten. „Das Weſen an ſich kennt weder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, noch Wechſel in der Cauſſalität, ſondern iſt einfache Nothwendigkeit, ewig im nunc stans exiſtirend" (P. II, §. 29). „Die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, daher die Form, mittels welcher dem urſprünglich und an ſich ſelbſt erkenntnißloſen individuellen Willen die Selbſterkenntniß möglich wird; in ihr nämlich erſcheint ſein an ſich einfaches und identiſches Weſen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf" (W. II, S. 38).

Beginnen wir mit dem Letzten, ſo muß früher Geſagtes wiederholt werden: die Idealität der Formen Raum und Zeit wird, wie bei Kant, unmittelbar mit ihrer Apriorität gegeben betrachtet, Verſuche wirklichen Beweiſes ſind nur ſpärlich und ſehr unzulänglich, ja auf gänzlichem Mißverſtändniſſe des Problems begründet. Die Untilgbarkeit der fraglichen Formen kann nur ihre Nothwendigkeit, alſo Apriorität, nicht ihre bloß ſubjective Geltung beweiſen. Die empiriſche Unerforſchlichkeit aller Naturweſen kann auch kein „Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erſcheinungswirklichkeit ihres empiriſchen Daſeins" ſein (W. II, S. 198), ſondern nur ein Beleg der Nothwendigkeit einer Metaphyſik. Die Thatſachen des Geiſterſehens und deſſen, was damit zuſammenhängt (P. I.) ſind nicht nothwendig, ſondern nur möglicherweiſe Belege, nämlich für denjenigen, der das zu Belegende ſchon angenommen, als welcher ſich dann jener Thatſachen auf leichte Weiſe bedienen kann. Als phyſikaliſche Bewährung der Idealität der Zeit wird das Geſetz der Trägheit angeſehen: (P. II, §. 29) „denn wäre die Zeit etwas den Dingen immanentes, ſo müßte ſie auch phyſiſche Veränderungen hervorbringen" — warum iſt aber das Geſetz der Trägheit nirgends völlig realiſirt in der Natur und

ein perpetuum mobile nicht zu construiren? Weil die Zeit wirklich physische Veränderungen hervorbringt, oder richtiger: weil Veränderungen realiter sind, deren abstracte Form wir Zeit nennen. Das Mißverständniß des Problems, das sich hier in dem Worte immanent aufthut, zeigt sich deutlicher W. II, S. 302 f. „Man kann von der Idealität der Zeit gewissermaßen sich empirisch und factisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist, so wird diese, wenn keine neuhinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so sein, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objectives, reales Dasein hätte: denn da müßte sie auch etwas wirken — was nicht wirkt, das ist auch nicht." Wir bemerken hier einen anderen Gebrauch des Begriffes Realität, als der ist, von welchem in der Erkenntnißtheorie einzig gehandelt wird. Wir wollen deshalb für Realität lieber objective Giltigkeit sagen und verstehen darunter die Anwendbarkeit der Begriffe Zeit und Raum u. s. w., und aller der darin enthaltenen Einzelbestimmungen, auf das Dingansich, nicht aber eine Realität, vermöge deren man sagen könnte: siehe da ein Stück Raum, siehe da ein Stück Zeit. Dies kann man ebenso wenig, als es möglich ist, das Sein jemandem vorzuzeigen, oder das Wirken, anders als im Begriffe, und dennoch wird Sch. den Begriffen Sein und Wirken die objective Anwendbarkeit oder Giltigkeit beimessen, die er dem Raume und der Zeit abspricht. Also ist sein Beweis null und nichtig. Diese Verwechselung der objectiven Giltigkeit mit der sachlichen Realität rührt übrigens von Kant her, der durch das Dilemma: entweder sind jene Formen Substanzen oder Accidentien, nun können sie aber keines von beiden sein, also sind sie nur subjectiv — den Idealismus zu beweisen sucht (Krit. d. r. V. S. 75. 84. Hart.). Unsre Erwiederung darauf wird der unten folgende Beweis der Objectivität jener Formen in sich enthalten.

Auch für diesen Beweis ließe sich mit einer Aufzählung von Stellen beginnen, in welchen Sch. selbst zu objectivem Gebrauche beider Formen genöthigt ist; das soll jedoch der Kritik des metaphysischen Theiles bleiben. Nur des lächerlichen Eindruckes sei

hier gedacht, den es machen muß, wenn mit der Idealität der Zeit an die Geſchichte getreten, ernſthaft von Nachwelt geſprochen wird u. ſ. w., der aber ſeinen Höhepunct erreicht, wenn es P. I, S. 80 heißt: „Vor Kant, läßt ſich ſagen, waren wir in der Zeit, jetzt iſt die Zeit in uns.“ Das arianiſche ἦν ὅτε οὐκ ἦν, wobei χρόνος aus dem Contert nur weggelaſſen, nicht aber weggedacht iſt, taucht immer von neuem auf. — Ferner iſt auf Grund der bewieſenen Objectivität des Cauſſalſatzes auch die der Zeit bewieſen, da wir den Zeitbegriff als eine bloße Abſtraction aus dem Cauſſalbegriffe, richtiger als die Form der Cauſſalität, betrachten können. Zeit iſt die Cauſſalität von außen geſehen; iſt dieſe giltig, ſo auch jene. Die Solidarität von Cauſſalität, Raum und Zeit, wird von Sch. ſelbſt fortwährend behauptet. W. I, S. 10: Cauſſalität iſt die Vereinigung von Raum und Zeit. „Was durch das Geſetz der Cauſſalität beſtimmt wird, iſt nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſein der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit“ (vgl. E. S. 28). Er kann daher mit Recht ſagen, daß die Vorſtellung der Außenwelt allein durch den Cauſſalſatz zu Stande komme. Auch folgende Betrachtung führt zu demſelben Ziele: Die raumzeitliche Vorſtellung wird in den Sinnen vermöge des Cauſſalgeſetzes, welches bewieſenermaßen objectiv gilt, erzeugt; iſt dies der Fall, ſo muß auch die Raumzeitlichkeit der Vorſtellung ihren zureichenden Grund haben; welcher andre könnte dies ſein, als der, daß auch die Urſache der Vorſtellung, ihr Gegenſtand, raumzeitlich iſt? Iſt dies nicht ſo, dann iſt der Grund der Raumzeitlichkeit in der Vorſtellung kein zureichender. Folglich ſind Raum und Zeit nicht nur Vorſtellungs- ſondern Seinsformen. — Überdies würde es auch hier reine Willkür ſein, innerhalb des aprioriſchen Inhaltes der Vernunft, oder nach Sch. des Intellects überhaupt, eine Scheidung zu machen dergeſtalt, daß nur dem Raumbegriffe (denn der der Zeit hängt unmittelbar am Cauſſalſatze) die objective Zuſtändigkeit abgeſprochen würde. — Allein, es ſteht uns für die letztere in Bezug auf dieſe Formen noch ein directerer Beweis zu Gebote, welcher auf

eine kurze Unterſuchung des Seinsgrundes und der Vollſtändigkeit ſeiner Formen ſogleich folgen ſoll.

Der Seinsgrund Sch.s fällt entweder mit dem Werdegrunde zuſammen, wenn er ſich auf materielle Realitäten bezieht; ſo hat der Umſtand, daß der linke Handſchuh nicht an die rechte Hand paßt (G. S. 25), lediglich darin ſeinen Grund, daß die Wirkung auf die Finger beim unpaſſenden Handſchuh eine hemmende iſt und dies liegt, nach unſrer Identification des Werdegrundes mit dem Erkenntnißgrunde, im Begriffe des Unpaſſenden. Oder der Seinsgrund fällt zuſammen mit dem Erkenntnißgrunde, wenn er ſich auf ideelle Realitäten, d. h. auf Vorſtellungen, bezieht; ſo liegt es in der That im Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks, daß es nicht gleichſeitig ſein kann, liegt im Begriffe der 12, daß ſie Summe von 7 und 5 iſt (zugleich gegen Kant: Krit. d. r. V. S. 47. Hart.). Jenes erhellt aus den Euklidiſchen Beweiſen, welche Folgerungen vermittelſt des Satzes der Identität aus Axiomen ſind, die ſelbſt nur identiſche Sätze enthalten (gegen Kants und Sch.s ſynthetiſche Urtheile a priori; es ſcheint mir nur analytiſche Urtheile a priori zu geben, denn nur ſolche ſind nothwendig und allgemeingiltig), — dieſes aus der Zerlegung (Analyſe) der 12 in ihre Einheiten, welche ich dann nach Belieben muß abtheilen können, in 7 und 5, oder 6 und 6 u. ſ. w.; dieſe Abtheilungen ſind die Merkmale der Zwölfzahl. Wer wird endlich in der Zeit einen Augenblick den Seinsgrund des andern nennen, da er doch nicht aus ihm, ſondern nach ihm folgt? Daß aber unabläſſig und ſtetig die Augenblicke einander folgen, iſt nichts als eine identiſche Definition des Begriffes der Zeit.

Die ganze Erörterung ferner, durch welche wir die Identität des Erkenntnißgrundes mit dem Werdegrunde bewieſen, findet auch ihre Anwendung auf den Seinsgrund, da die mathematiſchen Formen nicht minder pſychologiſche Realitäten ſind, als die logiſchen. Der Unterſchied des Erkenntnißgrundes vom Seinsgrunde beſteht nur darin, daß jenes Objecte abſtracte Begriffe, dieſes Objecte anſchauliche Begriffe, vom Werdegrunde aber unterſcheidet ſich der Seinsgrund dadurch, daß jenes Objecte materiale, die ſeinigen formale Beſtimmungen an den Dingen ſind. Dennoch

iſt der Satz vom Grunde, in allen ſeinen vier Geſtaltungen, überall derſelbe, nämlich der Satz der Identität, oder die unendliche Denk- und Daſeinsmöglichkeit ſelbſt, die ſich innerlich nicht nur zu den drei Geſtalten des Identitätsſatzes, ſondern zur geſammten Logik, nicht nur zu den vier Geſtalten des Grundes, ſondern zum geſammten Inhalte der Mathematik und Metaphyſik, bis ins Unendliche innerlich beſtimmt und einengt *). Die vier Geſtalten dieſes einen Grundes aber, des Grundes ſchlechthin (G. S. 151), gruppiren ſich durch Abſtractionen in Gegenſätze:

1. ideale		2. reale	
a. ideal	b. real	a. ideal	b. real
Erkenntnißgrund.	Seinsgrund.	Motiv.	Werdegrund,

wobei dieſe Bezeichnungen der Geſtalten des Grundes in Sch.s Sinne genommen ſind. Abſtract nenne ich dieſe Abtrennung deshalb, weil dieſelbe eine durch den Verſtand gemachte, nicht als Trennung wirklich vorhandene iſt; denn es gibt im Grunde nichts entſchieden und ausſchließlich Reales (d. h. hier: Materielles), noch Ideales (d. h. hier: Spirituelles), ſondern immer nur beides zugleich in verſchiedener Daſeinsform. Dies das Endreſultat unſerer Kritik der Schrift von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Zum Zweiten ſollte nach der Vollſtändigkeit der von Sch. aufgeſtellten reinen Anſchauungsformen gefragt werden. In dieſem Betracht haben wir den Begriff der Zahl denſelben anzureihen, welcher mit denen des Raumes und der Zeit eine nothwendige Trias bildet, und von Sch. ſehr mit Unrecht in den der Zeit eingeſchoben wird. So nämlich gewinnen wir nur ſucceſſive Vielheit. Die Thätigkeit des Zählens iſt freilich zeitlich; aber dies iſt eine Thätigkeit, nicht die Zahl ſelbſt (W. II, S. 37). Um die ſimultane Vielheit zu ermöglichen, müßte der Zahlbegriff wenigſtens auch in den Raumbegriff eingeſchoben werden. Dies geſchieht nachträglich: „Worauf beruht alle Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit der Weſen? Auf Raum und Zeit; durch dieſe allein iſt ſie mög-

*) S. Weiße in der oben angef. Abhdlg. Bd. XXVI, S. 243 ff. der Fichteſchen u. ſ. w. Zeitſchr.

lich, indem das Viele ſich nur entweder als Nebeneinander, oder als Nacheinander denken und vorſtellen läßt. Raum und Zeit, inſofern ſie die Vielheit (doch wol nur die Vorſtellung derſelben?) möglich machen, ſind das principium individuationis" (E. S. 268). Hieraus hätte klar werden ſollen, daß die Zahl eine dritte reine Anſchauung iſt; denn mit der Zeit iſt ſie nicht mehr zu identificiren, ſobald der Raum ebenſo viel Recht an ſie hat; und ſo wird ſich ihr Verhältniß zu Raum und Zeit folgendermaßen ſtellen: Zeit iſt die Form des Wechſels, Raum die der Ausdehnung, beides ins Unendliche, ohne jedweden Begriff der Schranke; erſt die Zahl iſt die Form der Begrenzung für beide, Raum und Zeit, wenn ſie mit ihnen in Verbindung gebracht wird, gleichwie umgekehrt für ſie der Raum die Form der Simultaneität, die Zeit die der Succeſſivität iſt; aber, wie Raum und Zeit, kann auch die Zahl für ſich allein in ihrer Unendlichkeit betrachtet werden, als Form der unendlichen Möglichkeit der Grenzen. - Ihre Wiſſenſchaft iſt die Arithmetik, die Wiſſenſchaft der Zeit aber die Phoronomie oder Bewegungslehre im weiteſten Sinne. Auf dieſe Weiſe hätte Sch. eine beſſere Dreiheit finden können, als Raum, Zeit und Cauſſalität, und würde auch nicht Cauſſalität die Vereinigung von Raum und Zeit genannt haben, da Raum, Zahl und Zeit als Vorſtellungsformen zuſammengehören, die Cauſſalität aber, wie wir bald ſehen werden, in ein ganz anderes Bereich fällt.

Auch die Vielheit nun hat Sch. für eine bloß ſubjective Vorſtellungsform erklärt (W. II, Cp. 22), und wenn mit irgend etwas, ſo hat er mit dieſer Erklärung ſeiner Metaphyſik, Äſthetik und Ethik allen Halt benommen, wiewol er die letztere namentlich dadurch zu ſtützen meint. Davon unten; jetzt liegt es uns ob, die Objectivität aller drei aprioriſchen Vorſtellungsformen auf directerem Wege, als bisher, zu beweiſen. Es geſchehe dies durch Betrachtung ihres Verhältniſſes zu andern Kategorien, ſowie zur abſoluten Idee des Möglichen ſelbſt.

Das Abſolute, der dunkle Hintergrund all unſers Denkens, Anſchauens, Wollens, der, ſofern er nur in Bezug auf die theoretiſche oder wiſſenſchaftliche Thätigkeit betrachtet wird, den Namen der Denk- und Daſeinsmöglichkeit trägt und den Inhalt der

Vernunft bildet, wird ſelbſt nicht unmittelbar in ſeiner Totalität erkannt. Nur aus ſeinen Einzelbethätigungen im Denken, Anſchauen und Wollen, läßt ſich das Abſolute gewahrwerden; nur allmählich ſchließt es ſeinen Gehalt dem Denkenden, der ſeinen Spuren nachgeht, auf. So geſchieht es, daß es verſchiedentlich an verſchiedenen Orten ſich darſtellt, dort in anderen Formen als hier, ſo daß eine oberflächliche Betrachtung wol an der weſentlichen Einerleiheit irr werden könnte, welche vom Abſoluten ſeinem Begriffe nach ſicher verlangt werden muß. Wie es den Gedankenſchöpfungen als Vernunft das Siegel der Wahrheit aufdrückt, ſo finden wir es als Schönheit wieder, wo es der Phantaſie ihren Gehalt gibt, und als Gutheit, wo es dem Willen einwohnt. Soll es aber allenthalben daſſelbe Abſolute ſein, ſo kann dieſe Verſchiedenheit ihm nicht in einer Weiſe anhängen, daß ſeine Abſolutheit dadurch alterirt würde, ſondern nur eine Verſchiedenheit ſein, die als jedesmalige Form und Erſcheinungsweiſe, oder als Relation mit Einzelbeſtimmungen, im Begriffe des Abſoluten ſelbſt wieder ihren letzten Grund hat. Wahrheit, können wir ſagen, iſt das Abſolute ſofern es erkannt, Schönheit, ſofern es ſchauend geſchaffen, Gutheit, ſofern es gewollt wird; alſo die Beziehung des Einen und Allen zu den drei Hypoſtaſen des menſchlichen Geiſtes gibt ihm hier ſeine beſonderen Namen; wie aber dieſe Dreitheilung des Geiſtes ſelbſt wieder im Begriffe und Weſen des Abſoluten begründet iſt, kann hier auszuführen nicht der Ort ſein. Wir haben es ferner verfolgt, das Abſolute, und bereits einigermaßen zergliedert in ſeiner Beziehung zur Wiſſenſchaft, wo ſeine Einzelbeſtimmungen unter dem Namen Kategorien auftreten. Wir vermuthen, daß auch hier die Vielheit und Verſchiedenheit zunächſt eine relative ſei, hervorgerufen durch die Verſchiedenheit der möglichen Anwendung und Beziehung, der das Abſolute auch hier unterliegt, daß es aber nicht minder trotz ſolcher Zerfällung das Eine und Alles bleibe, für welches es uns gilt. Und das Bemühen, von einer Kategorie nach der andern zu beweiſen, daß ſie als a priori gegeben auch von objectiver Geltung ſei, iſt identiſch mit der Beſtrebung, jede einzelne Kategorie als einen, nur beſonders bezogenen, Namen des Abſoluten ſelbſt zu erkennen. Es würde die vollſtändige Ausführung einer Metaphyſik erheiſchen, um die hier

angedeutete Aufgabe erschöpfend zu lösen, und so möge es mir gestattet sein, nur kurz das Haupteintheilungsprincip der Kategorien zu prüfen, um über die Objectivität, d. h. Absolutheit, der Gruppe, welche Raum, Zahl und Zeit bilden, im Allgemeinen ein Urtheil zu fällen.

Kant, wie Sch., trennen das a priori Vorhandene nach Sinnlichkeit und Verstand, welchen ersterer die Vernunft als Form der Totalität, letzterer dieselbe in sehr schwankender Weise, bald als gleichfalls mit aprioriſchem Gehalte erfüllt (dem Satz vom Erkenntnißgrunde), bald, mit Herabsetzung ihrer discursiven Erkenntniß gegen die intuitive, als Vermögen der Abstraction, welche eine bloße mechaniſche Subtraction von Merkmalen sei, nur äußerlich anreiht. Dabei werden die Grenzen beider Erkenntnißarten, wie die Grenzen zwiſchen Begriff und Anſchauung, fortwährend verrückt (W. I, § 3). Die intuitive Erkenntniß soll die ganze sichtbare Welt nebst den Bedingungen ihrer Möglichkeit umfassen — hier wäre also der aprioriſche Gehalt der Vernunft selbst (der Erkenntnißgrund) miteingeſchlossen. Dagegen heißt es W. I, S. 61: von Raumverhältniſſen allein könne man keine abstracte Erkenntniß haben, ſondern sie müssen in Zahl d. i. Zeitverhältniſſe umgeſetzt werden — welche letzteren so eben auch zur intuitiven Erkenntniß gerechnet waren. W. II, S. 70 endlich wird das richtige Verhältniß einmal kurz und halb unbewußt ausgeſagt, dem ſonst und im darauf Folgenden wieder zum Überdruß widerſprochen wird: „überall, wo Anſchauungen fehlen, haben wir nicht Begriffe, ſondern bloße Worte im Kopfe gehabt.“ In dieſem weiteſten Sinne nämlich fällt Anſchauung zuſammen mit dem Begriffe ſelbſt und hat nur das Wort zum Gegenſatze. Danach ſind auch die abſtracteſten Begriffe nicht ohne Anſchauung und die concreteſten Anſchauungen nicht ohne begriffliche Faſſung. Will man beides trennen, ſo kann Anſchauung nur das Ding bezeichnen in ſeiner ausſchließlichen Beziehung auf die (äußern und innern) anſchauenden Organe des Menſchen, Begriff aber daſſelbe in Beziehung auf die denkenden Organe. Das Anſchaubare aber an den Dingen nennen wir allenthalben Form, das lediglich Denkbare: Inhalt. Kein Begriff ohne Anſchauung! iſt dann

ein ebenſo kategoriſches Gebot, als das: keine Anſchauung ohne Begriff!, indem damit überhaupt Vollſtändigkeit für die Erkenntniß gefordert wird, die weder bei Ermangelung des einen, noch des andern nothwendigen Beſtandtheils ſtattfinden kann. Beide ſind für die Erkenntniß ſo nothwendig, wie Inhalt und Form für das Sein. Alles was da iſt, muß Inhalt haben und Form: dieſer Satz tritt als aprioriſcher Machtſpruch mit Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit auf. Hier ſind wir nun dem großen Eintheilungsprincipe begegnet, welches die Kategorien der Vernunft in zwei Claſſen zerfällt. Reine Sinnlichkeit und Verſtand nämlich fallen uns mit der Vernunft zuſammen, dem Vermögen der Begriffe, weil auch die Formen jener der begrifflichen Faſſung bedürfen, mit Einem Worte, Begriffe ſind. Es iſt in der That nur eine Täuſchung, den Raum oder die Zeit, ſo ſchlechthin in ihrer Unendlichkeit, für etwas Anſchaubareres zu halten, als das Sein oder das Werden. Nur der Umſtand, daß für die näheren Beſtimmungen jener (als für Begriffe von Formen) in Figuren u. ſ. w. leichter Surrogate der Anſchauung zu finden ſind, als für dieſe Kategorien der andern Claſſe, konnte jene Täuſchung veranlaſſen; daß ſich aber ohne weſentliche Illuſion kein reines Raum- oder Zeit- oder Zahlverhältniß anſchauen laſſe, bedarf keiner Ausführung. Abſtract ſind alle aprioriſchen Kategorien, und zwar in doppeltem Sinne; einmal wegen ihrer Allgemeinheit, denn concret iſt nur das Beſondere; dann, wenn wir abſtract im Hegelſchen Sinne brauchen, wegen ihrer ſchroffen vom Verſtande bewirkten Abtrennung von einander, welches eine Abtrennung nur für den Verſtand, nicht aber an ſich iſt; denn concret iſt nur das Totale. Das Urmögliche, ſagt der Verſtand, muß ſich zerfällen laſſen in ein Urmögliches der Form und ein Urmögliches des Inhalts, oder in ein Urmögliches der bloßen Anſchaubarkeit und ein Urmögliches der bloßen Denkbarkeit; aber wie Denkbarkeit und Anſchaubarkeit, wie Form und Inhalt, ſelbſt nur Abſtractionen, d. h. wol real, aber nicht in dieſer Trennung, ſondern immer nur beide zugleich real ſind, ſo wird daſſelbe auch von den zwei Claſſen der Kategorien gelten, welche durch ſolche Scheidung entſtehen. Die Scheidung iſt eine Erleichterung für die vollſtändige Erkenntniß des Abſoluten, bene

docet qui bene distinguit; allein es darf nicht vergeſſen werden, daß das Geſchiedenſein ein Werk des Verſtandes, keineswegs aber ein anſichſeiendes Verhältniß iſt, daß auch der Anlaß zur Scheidung nicht zunächſt im alſo Zerfälleten ſelbſt, der Idee des Urmöglichen, ſondern allererſt in deren Beziehung zu zwei Arten möglicher Erkenntniß belegen war. Ebenſo wenig, und aus demſelben Grunde nicht, darf einer beider Claſſen die Realität oder objective Giltigkeit abgeſprochen werden, weil das heißen würde, die Trennung beider für eine anſichſeiende nehmen — als beiden Claſſen, einzeln in ihrer Abtrennung jeder, beſondere Realität zugeſchrieben werden darf, ſo daß etwa an irgend einem Seienden die Form allein und das Weſen oder der Inhalt allein könnte aufgewieſen werden. Beides wäre ebenſo unberechtigt, als wenn man vom Begriffe des Werdens, welches die Coïncidenz iſt von Sein und Nichtſein, nur eine dieſer zwei Beſtimmungen für objectiv wollte gelten laſſen, da hier doch nur eine verſtandesmäßige Zerlegung jenes Begriffes ſtattgefunden — oder umgekehrt beide dergeſtalt wollte für real nehmen, daß das Werdende erſt eine Zeit lang ein Seiendes, dann ein Nichtſeiendes ſei, was völlig abſurd wäre. Nicht minder abſurd wäre es in der That, nachdem man ſich von der Objectivität andrer Kategorien überzeugt, noch die der Möglichkeit anſchaubarer Form zu leugnen, als hätte das Anſich der Dinge irgend etwas mit den Grenzlinien zu thun, welche dem Verſtande um Aufrechthaltung der Ordnung willen in ſeinem Reiche zu ziehen beliebt. Der transſcendentale Idealismus iſt alſo erſt recht Realismus; denn er hat auch das Trennungswerk des Verſtandes als ein anſichſeiendes Verhältniß genommen und geſagt: nur der reine Inhalt iſt Dinganſich, aber Alles was irgendwie Form iſt, darin der Inhalt erſcheint, iſt ſubjectiv. Woher hatte man wol dieſe Unterſcheidung von Inhalt und Form?

Wie denn nun das Dinganſich der neuern Philoſophie und das Abſolutum der neueſten alle Ähnlichkeit haben mit dem, was die Dogmatiken aller Zeiten Gott nennen, und wie in dem Streite, ob Dinganſich oder Abſolutum, nur der alte Streit über Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit Gottes wieder auflebt, ſo darf es auch nicht befremden, wenn wir bemerken, daß Sch. für ſeinen Idealismus

nicht auf Plotinos allein (P. I, S. 4), ſondern auf den alten platoniſchen und kirchlichen Gottesbegriff überhaupt ſich berufen könne, der die Theologie der alten lutheriſchen Dogmatiker, wie der gegenwärtigen, nur noch allzu ſehr beherrſcht, von der Kirche zu allen Zeiten begünſtigt und durch monſtröſe Eigenſchaftslehren vertreten, von den Myſtikern dagegen allerorten bekämpft und gegenwärtig mit den ſiegreichen Waffen einer Speculation angegriffen, welche die oben nachgewieſene Unlöslichkeit des Raum-, Zeit- und Zahlbegriffs von der Idee des Abſoluten mit Recht auch am theiſtiſchen Gottesbegriffe durchſetzt. —

Hat es bei der früher angeführten Behauptung Schopenhauers, daß uns nichts a priori bewußt ſei, als der Satz vom Grunde, ſein Bewenden, ſo haben wir die objective Giltigkeit aller von ihm erkannten aprioriſchen Formen nunmehr gerettet. Indeſſen kennt er, ſich hier abermals widerſprechend, noch eine aprioriſche Kategorie, die er unter keine der Geſtalten des Grundes bringt, ſondern nur gelegentlich einſchmuggelt. Es iſt die der Teleologie. P. II, §. 19: „Es iſt Folge der Beſchaffenheit unſers Intellects, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck oder als Mittel aufzufaſſen. Dieſe Erkenntniß iſt eine transſcendentale, d. h. nur in der Welt, aber nicht von der Welt geltende.“ Auch hier alſo Apriorität und Idealität. Ebenſo W. I, S. 175: Die Zweckmäßigkeit iſt entweder innere oder äußere, jene zur Erhaltung des Individuums, dieſe im Verhältniß der unorganiſchen Natur zur organiſchen, auch einzelner Theile der organiſchen zu einander. Indem nun dieſe Zweckmäßigkeit nichts iſt als die Einheit der Idee in Geſtalt der Vielheit und Verſchiedenheit, ſo iſt ſie nicht an ſich, ſondern nur für den Verſtand. Nur bei Betrachtung des Inſtinctes und Kunſttriebes der Thiere (W. II, Cp. 27) wird ein Verſuch gemacht, die Zweckmäßigkeit auf das Geſetz der (hier unbewußten) Motivation, alſo den Satz vom Grunde, zurückzuführen. — Wir ſtehen keinen Augenblick an, auch in der Teleologie den Identitätsſatz wiederzuerkennen, anſchließend an die zweite der citirten Stellen. Uns iſt die Zweckmäßigkeit Einheit des Begriffs in der Mannichfaltigkeit ſeiner Merkmale, alſo das Gegenbild der Cauſſalität, deren Erkenntniß ſich

zunächſt, nach dem Satze vom Widerſpruch, an die Veränderung anknüpfte. Innere und äußere Zweckmäßigkeit unterſcheiden ſich hiernach nur nach der größeren oder geringeren Allgemeinheit des Begriffs, welchem entſprochen wird, ſo daß dem Einzeldinge *anſich innere* Zweckmäßigkeit, aber dem Verhältniſſe der Einzeldinge unter einander als Merkmalen eines und deſſelben Allgemeinbegriffs, endlich des Abſoluten, *äußere* Zweckmäßigkeit zukäme.

Jetzt erſt, da wir die Rundſchau über die *ewigen Wahrheiten*, ſoweit ſie bei Sch. in Erwähnung kommen, geendet und ihre Abſolutheit gegen Sch. uns bewahrt, alſo von der *Zuſtändigkeit der Vernunft* für wiſſenſchaftliche Erkenntniß uns überzeugt haben, jetzt erſt können wir der *Theorie der Vorſtellung* mit dem dritten vorlängſt angekündigten Satze den Schlußſtein ſetzen.

3.

Die **Vorſtellung**, *welche, vom vorſtellenden Ich noch ungetrennt, demſelben als ſubjectiver Vorgang inhärirt, wird erſt* **durch Abtrennung ihres Gegenſtandes als Nicht-Ichs** *von ihr, dem Vorſtellungsbilde, d. h. durch Beziehung des letzteren auf ſeinen zureichenden Grund vermöge des Cauſſalgeſetzes, und durch Erkenntniß des außerſeeliſchen* **Daſeins** *des Gegenſtandes vermöge des Bewußtſeins der* **Denk- und Daſeinsmöglichkeit** *überhaupt, welches die* **Vernunft** *iſt — zum* **Begriff** *oder zur* **Anſchauung.** *Dieſe Function der Vernunft heißt* **Wahrnehmung.** —

Im directeſten Gegenſatze zu dieſer Theorie ſagt Sch. W. I, S. 497, der Gegenſtand ſei allemal nur für die Anſchauung da, nicht für den Begriff. Brauchte er auch das Wort Anſchauung in unſerm Sinne, ſo würde doch der Zuſatz „nicht für den Begriff" falſch ſein; denn der Gegenſtand ohne Begriff iſt kein Gegenſtand, ſondern eine Vorſtellung. Die Vorſtellungen bewegen ſich in unabläſſigem Wechſel in der Seele auf und ab, das iſt ein unſtetes Gehen und Kommen, und wenn ich auch lange unverwandt dieſelbe Vorſtellung, z. B. eines Tiſches, im Auge behalte, ſo darf ich nur ſagen, daß dieſe

Vorſtellung des rothen räumlich begrenzten Körpers immer von Neuem entſtehe. Wo aber wäre der phyſiologiſche Grund dafür zu finden, daß ich dieſes Bild meines Auges, ſo oft es auch wiederkehrt, immer nur auf den Einen beſtimmten Gegenſtand beziehe, den ich doch damit, daß ich ihn für Einen erkenne, loslöſe von den unzähligen Vorſtellungsbildern, die mir in der Geſtalt jenes Gegenſtandes, ſo oft ich in ſeine Nähe kam, vorſchwebten? Das Vorſtellungsbild wird nun zwar aufgenommen in den Begriff des Gegenſtandes als deſſen anſchauliche Geſtalt, aber vom Gegenſtande als Gegenſtand gibt es keine Anſchauung. Ich ſehe es dem Gegenſtande nicht an, daß er ein ſolcher iſt, das Nicht-Ich-ſein gibt ſich den Sinnen nicht kund, weil es keine Beſtimmung der Form iſt, ſondern eine Beſtimmung des Weſens, nichts Empfindbares, ſondern ein lediglich Denkbares, nur durch Urtheil zu Vermittelndes. Die Anſchauung ſelbſt, richtiger: die Vorſtellung vom Gegenſtande, wird daher auch nicht im mindeſten modificirt durch dieſen Proceß der Wahrnehmung; das Bild des Hallucinanten ſieht ebenſo aus wie das des Geſunden, weil nur die urtheilende Vernunft es auf einen Gegenſtand bezieht, die ſich dort irret, hier nicht. „Zwiſchen dem Thiere und der Außenwelt ſteht nichts, zwiſchen uns und dieſer ſtehen immer noch unſre Gedanken“ (W. II, S. 59 f.). Hätte Sch. hiermit Ernſt gemacht, ſo würde er nicht geneigt geweſen ſein, das Thier dem Menſchen in ſo unmittelbare Nähe zu rücken. Was dem Thiere zwiſchen ſich und der Außenwelt vermittelt, iſt nur der Trieb, der aber nicht mit dem Bewußtſein des Nicht-Ich verbunden iſt, welches erſt eintritt durch die urtheilende Vernunft im Menſchen. Die Urtheilskraft iſt allerdings die Vermittlerin zwiſchen anſchauender und abſtracter Erkenntnißart (W. II, S. 89), aber nicht, wie Sch. will, zwiſchen Verſtand und Vernunft, ſondern zwiſchen rein ſinnlicher Vorſtellung und Begriff. Sie ſelbſt iſt es, welche die Vorſtellung wahrnimmt, d. h. in den Begriff umſetzt, und wenn wir Vernunft das ruhige in ſich ſelbſt verſenkte Bewußtſein des Abſoluten nennen wollen, Verſtand aber deſſen thätiges, Begriffe bildendes Ausſichherausgehen, ſo fällt die Urtheilskraft mit dem Verſtande zuſammen, wobei es gleichviel iſt, ob ſie erſt aus friſchem Holze Begriffe bereitet, oder ſchon vorhandene zur Bil-

dung neuer, höherer Begriffe, benutzt. Nur letztere Thätigkeit hat Sch. im Sinne, wenn er das Urtheilen ein Vergleichen zweier Begriffe nennt (W. II, S. 108). Es kann daher nicht wundern, daß er die wahre erste Entstehung der Begriffe verkennt. Begriffe, abstracte Vorstellungen, sollen immer aus anschaulichen abgezogen sein; alle Begriffe seien eigentlich abstracta. „Man läßt bei der Abstraction das viele Unwesentliche, nur Verwirrende, der realen Dinge weg und operirt mit wenigen aber wesentlichen in abstracto gedachten Bestimmungen" (W. I, §. 9). So sehr dies Alles der zugestandenen Existenz aprioriſcher Erkenntniſſe widerspricht, welche doch nimmermehr für solche Abstractionen zu halten sind, so wenig entspricht es der Forderung, das Entstehen des ersten Begriffs in der Kindesseele und fortan jeden Begriffs aus sinnlicher Vorstellung zu erklären, da jenes Unterscheiden zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem einmal schon Begriffe voraussetzt, dann aber, auch noch so lange fortgesetzt, niemals zur Abtrennung des Vorstellungsbildes vom Subjecte, welche dem Begriffe wesentlich ist, führen könnte. So lange solche Abtrennung noch nicht geschehen ist, wird die Vorstellung nicht Begriff, kann auch eine etwaige Subtraction von Merkmalen gar nicht eintreten. Vielmehr ist die Bildung des ersten Begriffs in der Kindesseele die erste Regung des absoluten Inhaltes der Vernunft, deren Thätigkeit, bisher schlummernd und das Kind daher auf der Stufe des bloß sensitiven Lebens zurücklassend, nunmehr erwacht ist und, immer aber noch unreflectirt in instinctiver Unmittelbarkeit, Empfindungen und Vorstellungen auf einen Grund außer der Seele bezieht, loslöst vom eignen Ich, und als Wirkungen erkennt eines äußeren Gegenſtandes, eines Nicht-Ichs. Es ist also zunächst der Causalsatz, welcher hier wirkt, aber nicht um die Empfindung zur gestalteten Vorstellung, sondern um die letztere zur gegenſtändlichen Wahrnehmung zu erheben. Daß Sch. die Kategorien des Raums, der Zeit und der Causalität als subjective schon zur Vorstellungsbildung heranzieht, ist einer seiner Hauptfehler. Nur Beziehung auf das Selbſtbewußtſein, nicht formelle Umgestaltung, ist Folge jener urtheilenden Thätigkeit. Ihr erstes Mittel ist der Causalsatz; aber wie dieser überhaupt nichts an sich Einzelnes ist, so hat er auch hier den ganzen Ver-

nunftinhalt im Gefolge; denn mit ihm zugleich erwacht das Bewußtſein aller Bedingungen des außerſeeliſchen wie alles und jeden gegenſtändlichen Daſeins. Nicht nur auf einen Gegenſtand, ſondern auf einen ſolchen im Raume u. ſ. w. werden die ſinnlichen Vorſtellungen und Empfindungen bezogen; an das Seinsurtheil ſchließen ſich Urtheile der Größe, der Dauer u. ſ. w. Jenes erſte Urtheil aber, das die Vorſtellung zum Begriffe erhebt, hat noch kein begriffliches, ſondern ein ſachliches Subject: die ſinnliche Vorſtellung iſt ihm Subject. Wir finden es daher im Munde der Kinder meiſt ſubjectlos: „Vater", Haus" u. ſ. w., mit Fingerdeuten begleitet oder mit „es" oder „das iſt" u. ſ. w. eingeleitet. Dieſes früheſte, aber noch jeder Zeit allen übrigen Urtheilen nothwendig und unabläſſig vorhergehende Urtheil, das eigentliche Urphänomen der abſoluten Denk- und Daſeinsmöglichkeit, nenne ich mit Weiße*) das unendliche Urtheil.

Hiermit erſt iſt die wahre Bedeutung der Vernunft erkannt, der Verſtand mit dem Cauſſalſatz und die reine Sinnlichkeit mit den Anſchauungsformen ihr als Beſtandtheile eingeordnet, ſie ſelbſt aber in ſtrengem Gegenſatze gehalten zur Sinnesempfindung und Vorſtellung, welches die reale Brücke iſt zwiſchen Nicht-Ich und Ich, wie ſie, die Vernunft mit dem unendlichen Urtheil, die ideale. Auf dem Wege realer Einwirkung vermöge des objectiven Cauſſalgeſetzes kommen die Dinge in uns herein, auf dem Wege begriffebildender Operation vermöge des ſubjectiven Cauſſalſatzes, kommen wir zu den Dingen: die active Function entſpricht der paſſiven, die receptive der productiven, Gleiches wird von Gleichem erkannt. Es findet eine präſtabilirte Harmonie ſtatt zwiſchen Subject und Object, aber freilich nicht im mechaniſchen Sinne der Monadenlehre und als Wunder vorzuſtellen, ſondern einfach begründet dadurch, daß es dieſelben Geſetze ſind, nach welchen das Sein außer uns und nach welchen das Sein in uns geſchaffen, die abſoluten Geſetze des Seins überhaupt; denn das Denken und der Geiſt ſind nicht minder ſeiende Realitäten, als Ausdehnung und Mate-

*) A. a. O. namentlich die Abhdlg in Bd. XXIV. „über den Begriff des unendlichen Urtheils."

rie, ſind nicht minder in ihrem innerſten Weſen Kräfte, als die letztere, alſo beider Exiſtenz an gleichen Geſetzen der Möglichkeit hangend, beide real-ideal, beide identiſch.

Es bleibt uns noch, dieſem unſerm Reſultate das der Sch.'ſchen Erkenntnißtheorie gegenüberzuſtellen, um von da den Übergang zur Naturphiloſophie (nach Sch.: Metaphyſik) zu gewinnen.

Nach dem bisher Erörterten ſcheint es überhaupt nichts zu geben, als ein vorſtellendes Subject; denn alles Vorhandene iſt nur, ſofern es Vorſtellung iſt. Das vorſtellende Subject iſt alſo zugleich und in ihm ſelber Object. Zwiſchen Subject und Object beſteht nicht das Verhältniß von Urſache zur Wirkung, wie der Fichteſche Idealismus will, noch auch daſſelbe zwiſchen Object und Subject, wie der Realismus lehrt, ſondern beide, Subject und Object, ſtehen außerhalb und über dem Cauſſalgeſetze, ſind ſchon vor demſelben und ohne daſſelbe gegeben (W. I, §. 5). Das Subject ſelbſt als ſolches iſt ſchlechthin unerkennbar; denn alles Erkannte iſt damit zugleich Object (§. 2). Das Object aber als die Vorſtellung des Subjects iſt das Gegenbild oder Correlat der ſubjectiven Formen des Vorſtellens. Cauſſalität iſt das objective Correlat des Verſtandes, wie Raum und Zeit das der Sinnlichkeit. Die mit Raum und Zeit verbundene Cauſſalität ſelbſt, objectiv gedacht, iſt die Materie, die reine Wirkſamkeit in abstracto, die Subſtanz zu allen Eigenſchaften der Dinge, welche als näher beſtimmte Wirkſamkeit ihre Accidentien ſind. Materielle Subſtanz iſt daher eine Tautologie und immaterielle Subſtanz eine Unmöglichkeit (W. I, S. 549. II, S. 51. Cp. 24). Materie iſt der wahrnehmbar gewordene Raum (W. I, S. 588), gleichfalls aber bloße Verſtandesform; nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung; ſie iſt die bloße Sichtbarkeit des Dingesanſich, nicht dieſes ſelbſt, oder das Band der Welt als Vorſtellung mit der Welt wie ſie an ſich iſt. Beharrlichkeit und Trägheit ſind Weſenseigenſchaften der Materie oder Subſtanz; denn ſie ſind nothwendige Corollarien der Cauſſalität. Der Begriff des Beharrens aber ſetzt eine Dauer, dieſe ein Zugleichſein, dieſes den Raum voraus (P. I, S. 95), und iſt der Raum die Möglichkeit des im Nebeneinander Beharrens, ſo iſt die Zeit die des im Nacheinander Wechſelns der Dinge; nur durch die wechſelſeitige Durchdringung beider, welche der Verſtand vollzieht, und ihre Zuſammenfaſſung (vermittelſt des Satzes vom Grunde) mit der Empfindung zu Einem Complex entſteht die Vorſtellung der Materie (G. §. 18). In der Materie müſſen alſo Raum und Zeit vereinigt ſein, die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen

Beharren des Raumes, und ſie hat die unendliche Theilbarkeit von beiden. So enthält ſie Dauer und Wechſel, deren Vereinigung die Veränderung iſt. Nur die aus Raum, Zeit und Cauſſalität abgeleiteten Eigenſchaften der Materie ſind a priori zu erkennen, wozu die Tafel der praedicabilia a priori (W. II, S. 51) zu vergleichen. — Wie die Materie die Totalität der objectiven Correlate des Subjects, ſo iſt der Intellect oder das Subject die Totalität der ſubjectiven Correlate des Objects. Das Subject, als unerkennbar, fällt nicht unter die Formen der Erkenntniß; ihm kann weder Einheit, noch Vielheit zukommen und es liegt nicht in Raum und Zeit: denn es iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen (W. I, §. 2), und wenn auch ein einzelnes erkennendes Subject aufgehoben wird, ſo wird damit das Subject noch nicht aufgehoben (W. II, S. 6). Die Vernichtung trifft nicht mich, ſpricht das Subject, ſondern bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger iſt und von mir vorgeſtellt wird, wie alles Andere (W. II, S. 20). — So ſind die ſchlechthin qualitätloſe Materie und das erkennende aber unerkennbare Subject die Kugelpole der Welt. Beide gehören der Erſcheinung an, nicht dem Dinganſich, aber ſie ſind das Grundgerüſt der Erſcheinung. Intellect und Materie ſind Correlate, eines iſt der Reflex des andern, ja ſie ſind eigentlich eines und daſſelbe, von zwei entgegengeſetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erſcheinung des Dingesanſich iſt. Intellect und Materie zuſammen machen die Welt als Vorſtellung aus, welche eben Kants Erſcheinung, mithin ein ſecundäres iſt. Das Primäre iſt das Erſcheinende, das Dinganſichſelbſt, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieſer iſt an ſich weder Vorſtellendes, noch Vorgeſtelltes, ſondern von ſeiner Erſcheinungsweiſe völlig verſchieden. Materie und Subject ſprechen: „beide ſind wir nur Abſtractionen: ein Weſen iſt es im Grunde, das ſich ſelbſt anſchaut und von ſich ſelbſt angeſchaut wird, deſſen Seinanſich aber weder im Anſchauen noch im Angeſchautwerden beſtehen kann, da dieſe zwiſchen uns beide vertheilt ſind“ (W. II, S. 17—21).

Es ſteht nunmehr zweifellos feſt, daß wir in der Sch.'ſchen Philoſophie, ſoweit ſie dargeſtellt iſt, d. h. ohne Berückſichtigung ihres Dingesanſich, die erſte Geſtalt der Fichteſchen Philoſophie vor uns haben. Vielleicht, daß das Dinganſich uns in die zweite Periode derſelben verſetzt und die inconſequente Zuſammenſchweißung beider Hälften bei Sch. uns mitveranlaßt, den Standpunct des Überganges für den Standpunct dieſes Philoſophen zu halten. In dem zuletzt Dargeſtellten hat uns bereits die Luft des 19. Jahrhunderts

angeweht: wir hören von Subject und Object als bloßen Abſtractionen, über denen es eine gegenſatzloſe Einheit gebe; wir glauben eine Identitätsphiloſophie im Anzuge und täuſchen uns vielleicht nicht völlig. Für jetzt haben wir freilich nur eine ſubjective Identität, ein Ich, ein Denken, das noch nicht ſelbſt die ideale Seite bildet zu einem es ergänzenden Realen, ſondern das vorläufig nur in ſich den Gegenſatz eines vorſtellenden Subjects und eines vorgeſtellten Objectes birgt. Dieſes Object iſt die Materie, auch nur eine Verſtandesform. Ihr Begriff iſt im Obigen vollſtändig dargelegt, aber nicht mit der Abſicht, ihn ausführlicher Kritik zu unterwerfen. Auch uns iſt die Materie ſchlechthin Wirkendes, unterworfen den Geſetzen, die wir oben als allgemeine Seinsgeſetze erkannt haben, untrennbar von Raum und Zeit; auch uns iſt ihr Gegenſatz zum Geiſt nur ein abſtracter, ſofern es in natura rerum weder reinen Geiſt noch reine Materie gibt und geben kann, ſondern alles Geiſtige ſich immer zugleich als Materielles, alles Materielle zugleich als Geiſtiges darſtellt. Aber dies Alles ſagen wir aus von der Materie nicht als ſubjective Vorſtellung, ſondern als anſichſeiende Beſtimmung, worüber hinlänglich gehandelt iſt. Dagegen iſt es nothwendig, das Subject Schs genauer anzuſehen und ſchärfer zu beſtimmen.

Offenbar iſt dieſes Subject, um Fichtes Ausdruck zu brauchen, ein reines Ich, kein empiriſches, ebenſo wie das Fichteſche beider Perioden. Ebenſo wenig wie Fichte, iſt Schopenhauer theoretiſcher Egoïſt: andre Individuen wirklich für bloße Vorſtellungen, ohne Willen, zu halten, iſt der Irrthum des theoretiſchen Egoïsmus, der nicht ſowol zu widerlegen, als gleich einer Tollheit vorbeizugehen iſt (W. I, §. 19). „Das angeſchaute Object muß etwas an ſich ſelbſt ſein und nicht bloß etwas für Andere: denn ſonſt wäre es ſchlechthin nur Vorſtellung und wir hätten einen abſoluten Idealismus, der am Ende theoretiſcher Egoïsmus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen ſubjectiven Phantasma wird“ (W. II, Cp. 18). Aber eine andre Frage iſt es, ob ſich dieſe ganz löblichen Ausſprüche mit Schs Theorie vereinigen laſſen. Er ſelbſt iſt ſo weit entfernt, ſtreng zwiſchen reinem und empiriſchem Subject zu unterſcheiden, daß er nicht ſelten zum

theoretiſchen Egoiſten wird, z. B. W. I, §. 2: „Ein einziges der vorſtellenden Weſen ergänzt ebenſo vollſtändig als die vorhandenen Millionen mit dem Objecte die Welt als Vorſtellung: verſchwände aber auch jenes einzige, ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr.“ Nicht aus ſolchen Äußerungen, ſondern aus den in obiger Darſtellung aufgeführten, iſt die wahre Meinung Schs zu erkennen. Ihm iſt ja die Vielheit ſelbſt eine ſubjective Vorſtellungsform, kann ſie aber dann die ſubjective Vorſtellungsform irgend eines der einzelnen Intellecte ſein? Gewiß nicht; denn iſt die Vielheit bloße Vorſtellung, ſo iſt es auch die Einzelheit. Sie iſt vielmehr Form eines Urſubjects, welches die Einzelſubjecte eben erſt idealiter ſetzt, d. h. ſich vorſtellt. Alle Einzelſubjecte ſind Vorſtellungen des Urſubjects, welches in die Einzelſubjecte hinein vorſtellt und denkt. Die Einzelſubjecte ſind ein Traum des Urſubjects, welchen es aber träumt in den erträumten Gehirnen der Einzelſubjecte. Und unſer Selbſtbewußtſein, das uns beſtimmt ſagt: ich bin ein einzelner Menſch, der ſich von dieſen andern unterſcheidet, und das jedem dieſer andern daſſelbe ſagt? — dieſes Selbſtbewußtſein iſt eine Täuſchung, welche eben daraus entſteht, daß der Ur-Traum in den erträumten Gehirnen ſelbſt geträumt wird. Dies iſt die Conſequenz der Idealität der Vielheit. Wie natürlich, daß Sch., da er ſich fragt, wie ſich dieſer univerſale Traum von dem gewöhnlich ſo genannten Traume des Einzelſubjects unterſcheide, nur antworten kann: beides iſt daſſelbe, nur iſt der gemeine Traum vereinzelt, zuſammenhanglos und an die Bedingung des Erwachens geknüpft! (W. I, §. 5.) Wogegen wir: der Traum geht vor ſich ohne bewußte Abtrennung der Vorſtellungen vom Ich, d. h. ohne Selbſtbewußtſein. Bis uns Sch. nicht das Phänomen des wachen Selbſtbewußtſeins von ſeinem Standpuncte aus erklärt hat, und bis er nicht dargethan hat, wie es möglich ſei, ſelbſtbewußte Figuren zu erträumen, die einen Willen zum Leben haben, auch viel leiden und einander gegenſeitig bekriegen, auch ganz ernſtlich ihr gegenſeitiges Mitleid beanſpruchen — ſo lange darf er Niemandem zumuthen, ſich mit ihm in den ſinneverwirrenden Taumel einer allgemeinen Maja zu begeben. Überdies werden wir ſehen, wie bald er ſelbſt daraus erwacht.

Wir nannten das eben Charakteriſirte die Conſequenz der Idealität der Vielheit; ſie iſt dies indeß keineswegs vollſtändig. Hat doch auch das Urſubject oder der Intellect ſeine innere Gliederung, wie wir ſie kennen gelernt haben, und unterſcheidet ſich innerlich von ſeinem Objecte. Jene Gliederung und dieſe Zweiheit muß alſo wieder eine vorgeſtellte, eine ſcheinbare ſein, iſt aber ſomit als Vorſtellung wiederum Object, wodurch abermals eine Zweiheit entſteht u. ſ. f. ins Unendliche. Wir ſtehen hier an der Grenze alles Möglichen: Raum, Zeit, Zahl ſind nur vorgeſtellt, das ſie Vorſtellende muß daher außerhalb Raum, Zeit, Zahl ſtehen, aber indem es Vorſtellendes iſt, kommt es doch aus dem Gegenſatze mit dem Objecte, alſo aus der Zweiheit, der Zahl, nicht heraus. Object und Subject, Materie und Intellect zuſammen, ſollen nichts als ein ideeller Punct ſein, ohne Zahl (alſo auch nicht einer), ohne Zeit (alſo ohne Dauer) und ohne Raum (alſo ohne Gegenſatz im Nebeneinander) — das iſt der Widerſpruch κατ' ἐξοχήν. „Unter der Annahme, Urſache und Wirkung ſeien gleichzeitig, ſchrumpft der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zuſammen“ (W. II, S. 42). — Alles, was vom Univerſum übriggeblieben mit ſeinen Sonnen und Milchſtraßen, ſeinen Leiden und Freuden und ſeiner Weltgeſchichte, iſt — ein ideeller Punct, ohne Zahl, im ideellen Augenblicke.

Daß ein ſolcher Punct ſein könne, iſt eine rein willkürliche Annahme. Conſequenter wird von platoniſirenden Kirchenlehrern auch die Anwendbarkeit des Seinsbegriffes auf Gott geleugnet. Schn iſt Sein nur der Infinitiv der Copula, eine Abſtraction und Zuſammenfaſſung der Einzeldinge, um ſo leerer, je abſtracter. Er hätte bedenken ſollen, daß ehe er von Einzeldingen abſtrahiren konnte, er ihnen erſt Sein ertheilt, er ſie erſt losgelöſt haben mußte von ſich, dem Subjecte. Woher aber dieſe Ertheilung des Seins, wenn nicht aus der Vernunft, und woher der Begriff des Seins, wenn er nicht a priori der Vernunft einwohnte? Ich kann noch ſo viel Vorſtellungen meinen Sinnen vorüberführen, ich werde ſie nie für Merkmale eines Anſichſeienden, eines gegenſtändlichen Daſeins halten, außer nach Anwendung des Satzes vom Grunde durch die Vernunft. Begriffe aber, die, zunächſt unreflectirt und inſtinctmäßig,

aller eigentlichen Begriffsbildung und Construction der Erfahrung vorangehen müſſen, ſind a priori gegeben. Iſt nun auch Daſein ein ſolcher Begriff, ſo iſt es reine Willkür Schs, an der Objectivität dieſes Begriffes nicht zu zweifeln, eben ſolche Willkür aber, von ihm, dieſem Begriffe, die übrigen Kategorien völlig loszureißen und ihrerſeits für rein ſubjective zu halten: „Das ſich räumlich Darſtellende mag immerhin auch ein objectives Daſein haben, ſofern es aber Geſtalt, Größe und Bewegung hat, iſt es ſubjectiv beſtimmt“ (P. II, §. 30). Dies iſt das *πρῶτον ψεῦδος* alles Kriticismus, daß er die Stellung verkennt, welche der Seinsbegriff zu den übrigen Kategorien einnimmt. Nicht allein als untrennbar ihnen zugehörig (was Kant, nicht aber Schopenhauer erkennt), ſondern als an der Spitze aller übrigen ſtehend, wie ſeit Hegel richtig eingeſehen, muß er betrachtet werden. Die Kategorien ſind eben Formen der Möglichkeit des Seins, und weil des Seins, auch des Denkens als einer Art des Seins, auszudrücken in hypothetiſchen Urtheilen: wenn einem Dinge Sein zukommt, ſo muß ihm auch Räumlichkeit u. ſ. w. u. ſ. w. in gleicher Weiſe zukommen. Danach iſt, das Sein zuzugeſtehen, aber den Inhalt ſeiner Einzelbeſtimmungen zu verleugnen, eine reine Willkür, und, nachdem wir die Zugehörigkeit der Kategorien zum Seinsbegriff, das eben heißt ihre Objectivität, erwieſen haben, eine Unmöglichkeit.

Um aber endlich dem öden Nichts zu entrinnen, worein die Erkenntnißtheorie Schs uns verſetzt hat und worin wir uns ſelber zu Nichts werden mußten, wollen wir uns ſchnell mitten in die Phyſik begeben, von welcher wir hoffen, daß ſie, wenn auch ohne Übereinſtimmung mit der ihr vorausgeſchickten Erkenntnißlehre, vielleicht völlig unabhängig von derſelben, uns die Welt und uns ſelbſt werde wiedergewinnen laſſen. Wir eilen, das Dinganſich kennen zu lernen, um es an jenen ideellen Punct heranzubringen, der als Einheit von Intellect und Materie nur die Welt als Vorſtellung in ſich barg, und ich halte es in dieſem und in anderem unten zu benennenden Intereſſe für vortheilhaft, die Art und Weiſe der Erkenntniß dieſes Dingsanſich erſt ſpäter nachzubringen.

II. Physik.

Das Dinganſich iſt Wille. Dieſe ſeine Bezeichnung iſt entlehnt der vollkommenſten Erſcheinung deſſelben, im Menſchen, iſt alſo nur als denominatio a potiori anzuſehen (W. I, §. 22). Was aber Wollen ſei, iſt die unmittelbarſte unſrer Erkenntniſſe und nicht weiter zu definiren (G. §. 43). Kraft oder Lebenskraft beſagt dagegen ſoviel wie x. Zum Unterſchiede vom Willen, dem Dingeanſich, können wir den gewöhnlich ſo genannten, pſychologiſchen, Willen Willkür nennen, ſo daß Willkür dann der Wille heißen würde, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive, alſo Vorſtellungen, die ihn bewegenden Urſachen ſind: es darf dabei nur an kein liberum arbitrium indifferentiae gedacht werden, welches die Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Urſachen wäre (N. S. 21). Der Wille als Dinganſich iſt ſein eigner Zweck; Abweſenheit alles Ziels, aller Grenzen, gehört zu ſeinem Weſen, denn er iſt endloſes Streben, und ewiges Werden, endloſer Fluß iſt ſeine Offenbarung (E. S. 163. W. I, §. 29). — Die Welt iſt alſo, wie einerſeits durch und durch Vorſtellung, ſo andrerſeits durch und durch Wille; eine Realität aber, die weder Vorſtellung, noch Wille wäre, ſondern ein Object an ſich (zu welchem auch Kants Dinganſich ihm leider unter den Händen geworden iſt), iſt ein erträumtes Unding und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie (W. I, S. 3 f.). Nicht im Object oder Subject darf das Dinganſich geſucht werden, ſondern in etwas davon ganz Verſchiedenem, welches nicht mit einem ſolchen Gegenſatz behaftet iſt (W. I, §. 7). War nun das Reſultat der Erkenntnißtheorie ein erkennendes Subject, welches mit ſeinem Object (der Materie) in untrennbarer Einheit verbunden die Welt als Vorſtellung bildet, ſo bringt die Metaphyſik ein wollendes Subject hinzu, welches, mit jenem erkennenden wiederum in untrennbarer Einheit verbunden, nunmehr das eigentliche Dinganſich iſt. „Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einſchließt und bezeichnet, iſt der Weltknoten und daher unerklärlich; denn nur die Verhältniſſe der Objecte ſind uns begreiflich, unter dieſen aber können zwei nur inſofern eins ſein, als ſie Theile eines Ganzen ſind. Hier hingegen, wo vom Subjecte die Rede iſt, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem Wollenden, des wollend Erkannten, alſo des Subjects mit dem Object, iſt unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieſer Identität ſich recht vergegenwärtigt, wird ſie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen" (G. §. 42).

Daß wir dieſe Stelle, die zunächſt nur über das empiriſche Einzel-Ich ſpricht, auch von der urſprünglichen Einheit der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung oder der Identität des Urobjects und Urſubjects verſtehen ſollen, zeigt die folgende, welche dieſen Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen ſelbſt macht: „Das Ich iſt das pro tempore identiſche Subject des Erkennens und Wollens, das Wunder κατ' ἐξοχήν; es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunct der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objectivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt" (W. II, S. 205).

Ohne zu fragen, auf welchem Wege, durch welcherlei Art von Erkenntniß, Sch. ſein Dinganſich erlangt habe, noch, was ihn beſtimme, den Willen dafür zu ſetzen, ſuchen wir jetzt nur aus den einfachen Beſtimmungen dieſes Willens, wie ſie das Obige darbietet, im Vereine mit den Ergebniſſen der Erkenntnißtheorie, ein Geſammtbild der Sch.'ſchen Weltanſchauung zu gewinnen. — Die Identität iſt eine doppelte geworden. Bereits in der „Vorſtellung" ſind Subject und Object identiſch; beide in ihrer Identität bilden nunmehr das Object für den Willen, welcher, als das Subject, wiederum mit dieſem ſeinem Objecte identiſch iſt. Die Vorſtellung iſt offenbar das Object des Willens, d. h. der Wille will die Vorſtellung, will fortwährend in ihr ſich vorſtellen; andererſeits iſt er das Object der Vorſtellung, d. h. die Vorſtellung ſtellt den Willen vor und nichts anderes als ihn. Wir haben mithin zwei Subjecte, die gegenſeitig ihre Objecte ſind, das wollende und das vorſtellende Subject, oder zwei Objecte, die gegenſeitig ihre Subjecte ſind, das gewollte Object (die Vorſtellung) und das vorgeſtellte (der Wille). Der Wille will vorgeſtellt ſein, d. h. er wirkt darauf, vorgeſtellt zu ſein, iſt ein fortwährendes Bewirken der Vorſtellung; er hat aber nichts außer ſich, darauf er wirken könne: darum ſtatuirt (nach unſrer Identification des Cauſſalſatzes mit dem des Widerſpruchs ſehr mit Unrecht) Sch. kein Cauſſalverhältniß. Sein Wirken bleibt in ihm beſchloſſen, ſein Wollen ſelbſt iſt ſein Sich-vorſtellen, das heißt, er iſt ſich ſelbſt Subject und Object, er iſt die Identität beider. Nicht in andern Organen ſtellt ſich der Wille vor, denn dieſe ſind ſelbſt Vorſtellungen; ſondern er iſt ſich ſelbſt Organ. Erinnern wir uns hier-

bei, daß dieſer Urwille bei Sch. nicht von einem primären Intellect geleitet iſt, ſondern ſelbſt als primär den Intellect als das Secundäre an ſich hat, im Gegenſatze zum individuellen Willen des Thieres und Menſchen, welcher durch Motive, Vorſtellungen, geleitet wird. Der Urwille iſt daher an ſich ſelbſt uranfänglich erkenntnißlos, aber fortwährend Erkenntniß zu bewirken, das iſt ſein Weſen. Wollen wir daher den zweideutigen Ausdruck Wille vermeiden, der ja ohnehin nur a potiori gewählt iſt, ſo müſſen wir Wirken ſagen, reines Wirken oder reine That; da aber das Object dieſer That, das was gewirkt wird, eben Vorſtellung oder Erkenntniß iſt, ſo iſt zuletzt ewige reine Erkenntnißthat (wenigſtens hiernach) das Dinganſich oder das Abſolutum der Sch.'ſchen Philoſophie. Daß Sch. daſſelbe nicht nur gewöhnlich Wille ſchlechthin, ſondern anderwärts auch Wille zum Leben nennt, ſcheint freilich hierzu wenig zu ſtimmen, und auf jeden Fall iſt es bedeutſam, daß dieſe letzte Bezeichnung in den erſten drei Theilen des Hauptwerkes verhältnißmäßig ſelten begegnet, nicht eher aber als im vierten förmlich eingeführt wird. Der nach Obigem allein richtige Name wäre Wille zum Vorſtellen, wenn es nun einmal Wille ſein ſoll, und daß Sch. dieſen Namen nicht braucht, ſondern für gewöhnlich das Dinganſich ſchlechthin Wille nennt, hat ſeinen nachweisbaren Grund.

Wie Fichte das Ich der Wiſſenſchaftslehre ſpäterhin mit einem Realen, einem Sein, unterbaut hat, weil er erkannte, daß das reine Erkennen oder Vorſtellen, welches das Ich war, ſelbſt einen ſolchen ſubſtantiellen Hintergrund in ſich berge und daher auch in thesi verlange, um überhaupt des Seins theilhaft zu ſein: ebenſo hat Sch. der Welt als Vorſtellung, dem Ergebniß ſeiner Erkenntnißtheorie, einen ſubſtantiellen Rückhalt gegeben am Willen, der da vorſtellt; denn Erkennen oder Vorſtellen ſelbſt iſt Thun, alſo darf das Vorſtellen nicht für ſich geſetzt werden, ſondern nur als nähere Beſtimmung an einem Thun. Das heißt es, wenn Fichte in den Schriften ſeiner ſpätern Periode ſagt: das Sein habe ſein Daſein im Wiſſen, oder, wie er ſich ausdrückt: es daſeiet im Wiſſen. Mit dieſer Form „daſeien" will er andeuten, daß dieſes Sein

ein Thun ist; seine Thätigkeit aber ist Wissen oder Erkennen, Vorstellen. Das Absolute ist Erkenntnißthat.

Sind wir nun, bei diesem Verhältniß, nicht im Unrechte, wenn wir Schs Standpunct noch hinter die zweite Periode Fichtes zurückversetzen? Scheint er nicht mit dieser letzteren völlig überein zu treffen? Drei Gründe bestimmen mich, an der eingangs dargelegten Ansicht festzuhalten.

1) Die zweite Gestalt der Fichteschen Philosophie hat, als Ergebniß intellectueller Anschauung, die Skepsis völlig abgestreift, welche das Sch.'sche System noch beherrscht; was in der Schrift über die Bestimmung des M. noch Glaube war, ist jetzt Erleuchtung, geistiges Schauen geworden. Ein Mißverhältniß der Art, wie es sich zwischen Schs Erkenntnißtheorie und Metaphysik eingefunden, waltet daher in dieser Philosophie Fichtes nicht ob, wol aber kann ein dem ähnliches in der mehrerwähnten Übergangsschrift gefunden werden.

2) Das Absolute Schopenhauers wird nicht als solches bezeichnet, vielmehr dieser Ausdruck entschieden abgelehnt, während Fichte bald dazu gelangt, für das seinige diesen Namen zu adoptiren; demnach wird der Wille Schopenhauern nur unter der Hand und unwillkürlich zum Absoluten, was schon hinreicht, um diesen Philosophen nur als verspäteten Vorboten der Identitätsphilosophie gelten zu lassen.

3) Die absolute Identität von Subject und Object, vermöge deren für „Wille" Erkenntnißthat zu setzen wäre, erscheint bei Sch. nur vorübergehend und gelegentlich als das eigentliche Dingansich, wo er offenbar durch unwillkürliche Consequenzen darauf geführt wird als an den Rand seines Philosophirens, das Wunder κατ' ἐξοχήν: während er sonst, und zwar nicht in Übereinstimmung, sondern in entschiedenem Widerspruch mit jener Identitätsvorstellung, nur den Willen schlechthin oder den Willen zum Leben als Dingansich bezeichnet. Danach ist es m. E. nicht möglich, Schn bereits den Identitätsphilosophen anzureihen, wol aber die Beziehungen mit denselben, welche sich bei ihm finden, als Spuren jenes Einflusses der Identitätsphilosophie anzusehen, welchem

er zu seinem Nachtheil keine volle Macht über sich gelassen hat. Auf diese Weise hat er sich selbst zurückgeschoben auf den Standpunct der Schrift Fichtes über d. Best. d. M., in welcher gleichfalls der Wille die Stelle des Absoluten einnimmt (S. 256 f. 269 f. 290), die Herrschaft übend über die Vorstellung (S. 196 f.) und nirgend anders als in der endlichen Vernunft die Welt schaffend (S. 302 f.). Ich verkenne nicht, daß Sch. weit dogmatischer verfährt als Fichte in dieser Schrift, daß er mit dem von Fichte nur angedeuteten und problematisch ausgesprochenen Urprincipe vollen Ernst macht, dessen Verhältniß zum Erkennen genauerer Erörterung unterwirft, sowie seine Erscheinungen durch die Natur verfolgt, daß er endlich, indem er die Weisheit der Vedas so gut es gehn will damit verschmilzt, das innere Wesen des Fichteschen Willens, der ein guter ist, für Naturphilosophie und Ethik beinahe in sein Gegentheil verkehrt: doch daß der Identitätsphilosophie Sch. ebenso nahe und ebenso fern steht, als Fichte in der angezogenen Schrift, also geschichtlich zwischen diese letztere und Fichtes zweite Periode hineinfällt — das glaube ich festhalten zu dürfen und es wird sich später selbst noch durch Einzelheiten bestätigen.

Das unter 3) Behauptete ist noch mit Wenigem zu erhärten. Es ist offenbar nicht einerlei, ob wir den Willen selbst oder seine ewige Identität mit dem Vorstellen des Dingansich nennen, ob wir ihn als Wille zum Erkennen, oder als Wille zum Leben bezeichnen, und diese Differenz wird sich im Nachfolgenden mehr und mehr als nachwirkend kundgeben. Namentlich wird die Lehre von den Objectivationen des Willens sich entschieden auf die eine von beiden Seiten stellen und dadurch um so gewisser mit der Erkenntnißtheorie zerfallen. Ist das Dingansich jene Identität, also Erkenntnißthat, so ist das Erkanntwerden Zweck des Willens, also der Intellect seine ewige und alleinige Objectivation, wobei es, beiläufig gesagt, sehr unwahrscheinlich wäre, wenn der Wille einen Intellect an sich trüge, der ihn fortwährend, seiner eignen Einrichtung wegen, falsch vorstellt und erkennt, wodurch sich dieser Wille mehr als ein Wille zum sich nicht vorstellen oder ein Wille sich zu täuschen, denn als Wille sich vorzustellen, manifestirte. Hiernach würde die Identitätsvorstellung, wiewol sie einerseits ihrer

völligen Undenkbarkeit wegen ſich mit dem rein idealiſtiſchen Reſultate der Erkenntnißlehre beſſer verbindet, als wir das vom Willen zum Leben werden rühmen können, indem dort ſich Gleiches zu Gleichem, eine Identität zur andern und ein Wunder oder Widerſpruch κατ' ἐξοχήν zum andern (jenem ideellen Puncte) geſellt — würde doch andererſeits mit der Skepſis ſich nicht wol vereinigen, weil in dieſer der Wille zum Erkennen ſeinen ihm immanenten Zweck offenbar gänzlich verfehlte. Das Erkanntwerden erſcheint daher, trotz jener Identität, nirgends bei Sch. als eigentlicher Zweck des Willens, ja vom individuellen Intellecte heißt es ſogar, daß er nur zum Dienſte des individuellen Willens hervorgebracht, d. h. das Erkennen nicht Zweck, ſondern Mittel ſei. „Die Erkenntniß iſt nur zum Behufe der Erhaltung des thieriſchen Individuums da, und ſo iſt ihre Beſchaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. ſ. w. bloß auf die Zwecke eines ſolchen eingerichtet" (P. II, §. 67). Das Genie nur iſt ein dienſtfreier Überſchuß. Iſt dagegen das Dinganſich Wille ſchlechthin oder Wille zum Leben, ſo iſt es leichter möglich, daß er zur beſſern Erreichung ſeines eigentlichen Zweckes, des Lebens, einen Intellect ſchafft, der einer wahren Erkenntniß nicht zu dienen vermag, ſondern eben unter Willenszwecke gebunden iſt; denn dann iſt der Intellect oder die Erkenntniß nicht die Objectivation des Willens ſchlechthin, geht der Wille nicht auf in derſelben, ſondern ſie iſt nur eine ſeiner Objectivationen oder Erſcheinungsformen, ihm ſelbſt nicht weſentlicher als eine andere. Nur in dieſem Sinne heißt es: das Dinganſich iſt Wille, wogegen jene Identitätsvorſtellung nur als eine gelegentlich durch Conſequenzen abgedrungene erſcheinen kann. Dieſelbe würde auch, während ſie bei Fichte ſich zu ſehr fruchtbaren Erkenntniſſen entfaltet, unter Vorausſetzung der Sch.'ſchen Erkenntnißlehre nur die Unbefriedigung vermehren, in welche uns das Reſultat dieſer letzteren verſetzt hat; denn die dort aufgezeigten Widerſprüche und Unvollziehbarkeiten würden ſich verdoppeln und verdreifachen, ſo daß nichts übrig bliebe, als eine Worthäufung, nämlich jene Doppel-Identität im ideellen Puncte, zeit- und zahllos. In der That das Wunder (portentum) κατ' ἐξοχήν!

Wünſchen wir uns daher Glück, daß im Willen oder Wil-

len zum Leben ein Dinganſich oder Abſolutum gefunden iſt, das nichts Abenteuerliches mehr hat, und dem wir uns freuen eine übereinſtimmende Seite abgewinnen zu können. Von dem Worte abzuweichen, das der Sprachgebrauch ſo entſchieden an die Bedingung des Bewußtſeins knüpft, iſt durch Bezeichnung deſſelben als einer denominatio a potiori geſtattet; iſt aber freilich leichter, als ein geeigneteres zu finden, da ſich nicht leugnen läßt, daß dem Worte Kraft, welches wol rein materiell daſſelbe bezeichnet, doch jede Andeutung einer immanenten Teleologie gebricht. Beſſer wäre es, ſchlechthin Teleologie dafür zu ſagen, wenn dann nicht die materielle Bezeichnung wiederum ganz fehlte. Auf jeden Fall aber hat Sch. ein organiſches Leben für das innerſte Weſen der Welt erkannt, das, an ſich weder Materie noch Denken, nur angeſchaut wird als jene, begriffen in dieſem. An der Einſicht jedoch, daß jene abſolute Subſtanz, Wille genannt, zwar weder rein materiell noch rein ſpirituell, doch immer beides zugleich iſt, indem wol beide Beſtimmungen real ſind, nur ihre Getrenntheit es nicht iſt, an dieſer Einſicht mußte ihn ſeine Erkenntnißtheorie hindern, welche keinerlei Materialität zuläßt, es ſei denn als ſubjective Vorſtellung, ſo daß er ſelbſt erklären mußte, ſeine Philoſophie vergeiſtige Alles (P. II, §. 47), wogegen an derſelben Stelle die Äußerung: „jedem angeblichen Geiſt kann man Materie, aber auch jeder Materie Geiſt unterlegen, woraus ſich ergibt, daß der Gegenſatz falſch iſt" der Identitätsphiloſophie außerordentlich nahe tritt.

Noch iſt zu bemerken, daß, wenn bei dieſer Vorſtellung vom Willen als Abſoluten die Idealität der Anſchauungsformen, namentlich die der Vielheit, feſtgehalten wird, der Unterſchied des a priori und a posteriori ſich völlig verwiſcht, was Sch. an anderen Philoſophen tadelt (P. II, §. 42); denn liegt das principium individuationis lediglich im Intellect, ſo kann der Wille nichts Verſchiedenes oder Mannichfaltiges wollen, ſondern kann eben nur wollen ſchlechthin; alle Beſtimmtheit aber, der Empfindungen und Vorſtellungen ſowol als der daraus erſchloſſenen unzähligen mannichfaltigen Gegenſtände, tritt als ein Werk des Intellects auf, ſo daß für den Begriff eigentlicher Erfahrung kein Raum bleibt. Dieſe Vorſtellung führt dann unausbleiblich zu jener monſtröſen Identitäts-

anſicht. — Wird dagegen mit der Erkenntnißtheorie entſchiedener gebrochen und der Grund der Einzelbeſtimmungen im Willen ſelbſt gefunden, ſo entſteht die Frage nach Freiheit oder Gebundenheit des Willens in dieſen ſeinen Wirkungen. Erfolgen die letzteren in ihrer Einzelbeſtimmtheit nicht nothwendig aus dem Weſen und Begriffe des Willens, ſo wird der Wille frei, oder, da es kein bewußt wählender Wille ſein ſoll, richtiger ſpontan zu nennen ſein, und ſo ſcheint ihn Sch. zu faſſen. „Der Wille als Weltſchaffendes, als Dinganſich, iſt frei vom Satze des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind" (W. I, S. 565 f.). Wir ſehen hier, wie ungeſcheut der Cauſſalſatz in dieſem Zuſammenhange objectiv gebraucht wird; die Metaphyſik hat uns durchaus auf andern Boden verſetzt. Die Einzelerſcheinungen ſind alſo entſchieden abhängig vom Urwillen, dem Abſoluten, ſie ſind völlig durch ihn beſtimmt — inſofern iſt Sch. ausgeſprochener Determiniſt; aber ſie hängen offenbar von der Willkür, richtiger Spontaneität des Urwillens ab, als welcher er, an keine Cauſſalität gebunden, erſcheinen läßt, was ihm beliebt. Damit iſt denn doch die Cauſſalität wieder abgeſchafft; denn ſoll die Einzelerſcheinung wirklich determinirt ſein, ſo muß ſie eben von einem Grunde, nicht aber von der abſoluten Grundloſigkeit abhängen, die überdies bei Ermangelung des Bewußtſeins, alſo der Möglichkeit einer Wahl, am allerwenigſten zu denken ſein dürfte. Sie, die Einzelerſcheinung, muß vielmehr im Begriffe des Willens ſelbſt ihren zureichenden Grund haben; in ihr muß ſich das im abſoluten Willen implicite Enthaltene mit Nothwendigkeit explicciren. Das bedeutet es auch, wenn Sch. den Willen als Selbſtzweck bezeichnet. Das Abſolute iſt Selbſtzweck, heißt: alle ſeine Einzelerſcheinungen ſind Explicationen ſeines Begriffs. Nur in dieſer Auffaſſung ſind die Gegenſätze von Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt.

Wie nun ſchon dieſe einfachſten Beſtimmungen der Metaphyſik (richtiger: Phyſik oder Naturphiloſophie), aus welchen wir den

eigentlichen Kern uns recht wohl aneignen können, mit Schopenhauers Erkenntnißtheorie völlig zerfallen und keine andere zulaſſen, als die von uns in der Kritik dieſer letztern an ihre Stelle geſetzte, iſt unverkennbar. Wir finden die Kategorien der Cauſſalität und Teleologie, und mithin auch die der Zeit, der Zahl und des Raumes, im Begriffe des Willens ſelbſt als objective gegeben, ganz abgeſehen noch davon, daß das Sein, als gleichfalls aprioriſche Kategorie, dem Willen gar nicht zugeſprochen werden könnte ohne das Gefolge jener ſeiner nothwendigen Formen. Noch auffallender aber und unverhüllbarer wird der Riß in der Lehre von den Objectivationen des Willens, zu der wir jetzt übergehen, um ihr die Lehre von der Erkennbarkeit des Dingesanſich, die ſich paſſend mit Äſthetik und Moral verbinden läßt, im dritten Theile des Ganzen folgen zu laſſen.

Die Körper legen durch die mannichfaltige Verſchiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen an den Tag, daß ſie nicht bloß ideal ſind (P. II, §. 29). Wir dürfen daher nicht annehmen, daß auch nur die lebloſen Körper ganz allein in unſrer Vorſtellung exiſtiren, ſondern müſſen ihnen, da ſie unergründliche Eigenſchaften und vermöge dieſer Wirkſamkeit haben, ein Seinanſich irgend einer Art zugeſtehen (W. II, S. 197). Jedes Naturweſen iſt zugleich Dinganſich und Erſcheinung, nach letzterer allein phyſiſch zu erklären (nach ſeinen Urſachen), nach jenem metaphyſiſch (als Wille). Jedes Object, jedes Weſen auf der Welt, iſt als Erſcheinung Materie, an ſich ſelbſt aber Wille (W. II, Cp. 24. 25). Dieſer Wille iſt das Brahm der Indier, welches in mir, in dir, in deinem Hunde, meinem Pferde, lebt und leidet (G. S. 119), und vermöge deſſen jedes Weſen dir als dein eignes Weſen gegenüberſteht (tat twam asi: dieſes biſt Du!)*). — Die unmittelbare Objectität des Willens iſt der Leib. Der Wille iſt die Erkenntniß a priori des Leibes, der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. Jede Einwirkung auf den Leib iſt es daher ſofort auf den Willen, als Schmerz oder als Wolluſt (W. I, §. 18). „Willensact und Leibesaction ſind eines und daſſelbe, auf doppelte Weiſe wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbſtbewußtſein) ſich als wirklichen Willensact kundgibt, daſſelbe ſtellt ſich für die äußere Anſchauung, in welcher der Leib objectiv daſteht, ſofort als Action deſſelben dar" (W. II; S. 38). Dieſe unmittelbare Beziehung zu ſeinem Leibe als

*) Vgl. Fichte a. a. O. S. 330 f.

ſeinem Willen macht das Subject zum Individuum, d. h. es erkennt ſeinen Leib zunächſt allein als Vorſtellung und Wille zugleich. Wir betrachten daher alle andern Objecte nach Analogie unſers Leibes als Vorſtellungen, hinter denen der Wille lebt (W. I, §. 19). Die einzelnen Gliedmaßen und die einzelnen Zuſtände des Leibes ſind die Objectivationen einzelner Begehrungen: Zähne, Schlund u. ſ. w. das objectivirte Eſſenwollen oder der Hunger*), das Gehirn das objectivirte Erkennenwollen u. ſ. w., das Blut die unmittelbarſte Objectität des Willens zum Leben (W. I, §. 20. II, Cp. 20). — Die Grundbeſtrebung jedes Willens iſt Selbſterhaltung des Weſens, beſtehend in einem Suchen oder Verfolgen, Meiden und Fliehen; inſofern iſt er Wille zum Leben (W. II, Cp. 28) oder Selbſtliebe (nach Burdach, N. S. 29). Die vollkommenſte Äußerung des Willens zum Leben iſt der Geſchlechtstrieb, ſein am deutlichſten ausgedrückter Typus: und hiermit iſt ſowol das Entſtehen der Individuen aus ihm (er vertritt die Gattung), als ſein Primat über alle andern Wünſche des natürlichen Menſchen in vollkommener Übereinſtimmung. So iſt auch das Sperma die Secretion der Secretionen, die Quinteſſenz aller Säfte, das letzte Reſultat aller organiſchen Functionen (W. II, Cp. 42); denn die Natur hat nur Eine Abſicht: Erhaltung aller Gattungen, ſie thut Alles nur für die Gattung und Nichts bloß für das Individuum, weil ihr jene Alles, dieſes Nichts iſt (P. I, S. 197). — Darauf, daß die Organiſation der Einzelweſen mit dieſer Tendenz der Natur auf Erhaltung der Gattung übereinſtimmt, ſowie darauf, daß der ganze Leib ſich zum ganzen Willen verhält, wie die einzelnen Actionen (Glieder?) des Leibes zur einzelnen Willensaction, d. h. daß der ganze Leib nur die Erſcheinung des Willens iſt — beruht alle Teleologie. Teleologie iſt die gänzliche Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes, wie eines jeden Organismus und eines jeden Dinges, zu dem ſich in ihm objectivirenden Willen (W. I, §. 20). Dieſe Zweckmäßigkeit in der Objectivation des Willens iſt allgemein; denn „wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es ſo weſentlich iſt, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere weſentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet, und ſich in ihm ſo darſtellt, wie die Schwerkraft in den Erſcheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektriſche Kraft in allen durch die Reibmaſchine oder die Volta'ſche Säule hervorgebrachten Erſcheinungen u. ſ. f.: nun dann iſt jedes Weſen ein bloßes Automat, d. h. ein Spiel mechaniſcher, phyſikaliſcher und chemiſcher Kräfte, zu dieſem

*) Nicht unähnlich Fichte a. a. O. S. 208, nur nicht die Eßwerkzeuge, ſondern die Eßwaaren durch den Willen erſt zu ſolchen werden laſſend.

Phänomen zusammengebracht entweder durch Zufall oder durch Absicht eines Künstlers, dem es so beliebt hat" (P. II, §. 94). Die Welt wird sich vielmehr bei moralischer Betrachtung jederzeit als Mittel darstellen für einen höhern Zweck; „aber der Welt nur physische Bedeutung, keine moralische zuzuschreiben, ist die höchste Perversität" (P. II, §. 69). — Die ganze sichtbare Welt ist die stufenweise Objectivation des Einen Willens. Ihre Stufen sind ihre Gattungen und der einheitliche Hintergrund jeder Gattung ist ihre platonische Idee, deren Abbilder die Objecte der Kunst sind, wie die Musik vom tiefsten Grundbaß bis zur Melodie der menschlichen Stimme das Abbild aller Ideen und Objectivationen in ihrer Totalität (W. I, §. 52). Die Stufen unterscheiden sich, vom Stein bis zum Genie, durch Vollkommenheit des Intellects; je größer dieselbe, um so deutlicher ist die Sonderung von Wille und Erkenntniß. Nur die Stärke dieser Sonderung bestimmt die Höhe der Stufe, und sie allein erzeugt den Individuen höherer Stufen den Schein größerer Freiheit, welcher verbunden ist mit stärkerem Hervortreten der Individualität (N. S. 68). Aber nicht etwan ist ein kleinerer Theil vom Willen im Stein, ein größerer im Menschen: sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objectivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein, im Thier ein höherer als in der Pflanze (W. I, §. 25). In jedem Einzelnen ist der Wille zum Leben eben so stark, wie in Allem, was ist, war und sein wird, zusammengenommen. — Erst durch den Zutritt der Erkenntniß wird der Wille sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein (N. S. 62). Die Pflanze hat noch keine Erkenntniß, weil sie ihrer nicht zur Erhaltung bedarf, wie das Thier; sie hat weit weniger Bedürfnisse. Was dem Thier und Menschen aber die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das alles bloß dem Grade nach verschieden; denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thiere, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat, bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht als eine Function des Gehirns das Bewußtsein, und in ihm die objective Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Causalität) die Art sind, wie diese Function vollzogen wird (N. S. 65 ff.). „Erst nachdem das innere Wesen der Natur, der Wille zum Leben in seiner Objectivation, sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich beim Eintritte der Ver-

nunft, alſo im Menſchen, zum erſten Male zur Beſinnung: dann wundert es ſich über ſeine eigenen Werke und frägt ſich, was es ſelbſt ſei" (W. II, S. 159). Aber auch der menſchliche Intellect ſteht von Natur noch im Dienſte des Willens, und nur im Genie, dieſem monstrum per excessum, iſt er von ſolcher Botmäßigkeit frei geworden. — Je nachdem nun dem Organismus die Überwältigung der die tieferen Stufen der Objectität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck ſeiner Idee; d. h. ſteht näher oder ferner dem Ideal, welchem in ſeiner Gattung die Schönheit zukommt. So ſehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Siegs, und werden darin weiterhin die dem Willen weſentliche Entzweiung mit ſich ſelbſt deutlicher erkennen. Schon die Centripetal- und -fugalkraft, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält, iſt ſelbſt ein Ausdruck jenes allgemeinen, der Erſcheinung des Willens weſentlichen Kampfes (W. I, S. 166 ff.). Dieſes durchgängige Phänomen des φιλία καὶ νεῖκος hat ſeinen letzten Grund in dem großen Urgegenſatz zwiſchen der Einheit aller Weſen nach ihrem Seinanſich und ihrer gänzlichen Verſchiedenheit in der Erſcheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat (P. I, S. 35).

Die Wirkung der Lehren Schellings und Hegels auf die Geſtaltung der Sch.'ſchen Philoſophie iſt, wenn irgendwo, ſo in dieſer Partie des Syſtems unverkennbar. Nicht nur die Auffaſſung der Welt als Proceſſes überhaupt, ſondern auch den innern ſtufenweiſen Verlauf dieſes Proceſſes, der als Entwickelung zu immer höherer Freiheit ſich darſtellt, dem auch der immanente Gegenſatz nicht fehlt, hat Sch. mit jenen Denkern gemein. Er beſitzt dabei den Vorzug der Faßlichkeit und Einzeldurchführung; ſein Vortrag gewinnt durch den großen Schatz von empiriſchen Kenntniſſen auf allen Gebieten, der ſich in angemeſſener Vertheilung und belebender Mannichfaltigkeit durch alle Capitel hindurch bekundet, ſowie durch die wohl angebrachte ſtaunenswerthe Beleſenheit in allen Literaturen, den Reiz der Neuheit und concreten Füllung. Anſtatt aber das Übereinſtimmende mit Schelling und Hegel ſelbſt als ſolches zu erkennen und anzuerkennen, geſchweige denn ſeine Abhängigkeit einzugeſtehen, ſpricht er von jenem herablaſſend, von dieſem mit Ingrimm. Dieſe ſelbſtgewählte Sonderſtellung, wie überhaupt, daß er ſich gegen die Idee des Abſoluten entſchieden ablehnend verhält,

muß uns, zuſammen mit der gänzlichen Unvereinbarkeit ſeiner Erkenntnißlehre und Metaphyſik, trotz jenes Übereinſtimmenden immer abhalten, ihn zu den Identitätsphiloſophen ſelbſt zu zählen. Er hat das große ſpeculative Princip jener Denker herabgedrückt zu einem empiriſchen Realgrunde, den er nunmehr, ſeines Urſprunges uneingedenk, ſeinen Meiſtern als ſelbſtändigen Fund entgegenhält. Allein auch noch ſo kann die Sch.'ſche Metaphyſik ihre hohe Herkunft nicht verleugnen: ſie trägt noch die Züge beider Geſtalten der Identitätsphiloſophie, ſowol der idealrealiſtiſchen oder ſubjectiven von Fichtes zweiter Periode, als der objectiven oder realidealiſtiſchen der zweiten Periode Schellings, und der Hegels, ſoweit ſie mit letzterer übereinſtimmt, an ſich. An letztere zwei erinnert die ganze naturphiloſophiſche Durchführung der Objectivation (wogegen Fichte naturfeindlich das Abſolute nur durch die Geſchichte verfolgt), an erſtere die hiermit unvereinbare Lehre von der Identität des Wollens und Vorſtellens, nach welcher conſequentermaßen auch an einigen Stellen die Objectivation nicht als reale Bethätigung des Willens, ſondern als Objectivation nur im Verſtande und für denſelben erklärt wird, während in der naturphiloſophiſchen Durchführung der Intellect ausdrücklich erſt nach Ablauf einer erkenntnißloſen Objectivationenreihe eintritt. Dagegen heißt es ebenſo ausdrücklich W. II, Cp. 20 und öfter, daß die Objectivation durchaus bedingt ſei durch den erkennenden Intellect. Merkwürdig als Beweis, daß ſich Sch. bisweilen ſeiner Oscillationen ſelbſt bewußt wird, iſt P. II, §. 85: „Wenn man einerſeits zugeben muß, daß alle jene phyſiſchen, kosmogoniſchen, chemiſchen und geologiſchen Vorgänge, da ſie nothwendig als Bedingungen dem Eintritt ins Bewußtſein lange vorhergehen mußten, auch vor dieſem Eintritte, alſo außerhalb eines Bewußtſeins exiſtirten: ſo iſt andererſeits nicht zu leugnen, daß eben die beſagten Vorgänge außerhalb eines Bewußtſeins, da ſie in und durch deſſen Formen allererſt ſich darſtellen können, gar nichts ſind, ſich nicht einmal denken laſſen. Jene Vorgänge beruhen jedoch nur auf einem Regreſſus nach Principien a priori, ſind ein Ausdruck des unfaßlichen Anſich der Dinge, in der Sprache unſers Intellects." Am klarſten aber wird

der Widerſpruch aus zwei Zuſammenfaſſungen des Syſtems, welche Sch. kurz aufeinander in der Schrift N. gibt, von denen jede eine ſo grundverſchiedene Philoſophie lehrt, daß alle Möglichkeit ſchwindet, ſie als Ergänzungen aneinanderzubringen. Ich kann mich nicht enthalten, trotz ihrer Länge beide Stellen auszuſchreiben und gedenke mir dadurch eine eingehendere Nachweiſung des Hiatus zwiſchen Erkenntnißtheorie und Metaphyſik Schs, dieſes Grund- und Hauptwiderſpruches, der auch von allen mir bekannt gewordenen Recenſionen des Syſtems*) unermüdet ans Licht geſtellt, ſoviel ich weiß aber noch von keinem Anhänger Schs zu beſeitigen auch nur verſucht worden, und der allein ſeine Erklärung in der geſchichtlichen Stellung finden kann, die wir Schn angewieſen haben — ſowie des Zwieſpaltes im Innern der Metaphyſik, zwiſchen ſubjectiver Identitätsanſicht und Naturphiloſophie, zu erſparen. Jenen Hiatus ſpricht A ganz unverhüllt aus, B ſucht ihn durch ein Zurückgreifen nach den Reſultaten der Erkenntnißtheorie zu verhüllen.

A. (N. S. 2.)

„Die nun hier anzuführenden fremden und empiriſchen Beſtätigungen betreffen ſämmtlich den Kern und Hauptpunct meiner Lehre, die eigentliche Metaphyſik derſelben, alſo jene paradoxe Grundwahrheit, daß das was Kant als das Dinganſich der bloßen Erſcheinung, von mir entſchiedener Vorſtellung genannt, entgegenſetzte und für ſchlechthin unerkennbar hielt, daß, ſage ich, dieſes Dinganſich, dieſes Subſtrat aller Erſcheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes iſt, als jenes uns unmittelbar Bekannte und ſehr genau Vertraute, was wir im Innern unſers eignen

(Die gegenübergeſtellte Stelle wird uns mit einer noch eigentlicheren und „wohlerwogeneren“ bekannt machen.)

(Alles Skeptiſche aufgegeben.)

*) Die vorzüglichſte derſelben iſt jedenfalls die Herbarts, kleinere Schriften Bd. 3.

Selbſt als Willen finden; daß demnach dieſer Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philoſophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und ſogar ein bloßes Reſultat derſelben zu ſein, von dieſer, die ganz ſecundär und ſpätern Urſprungs iſt, grundverſchieden und völlig unabhängig iſt, folglich auch ohne ſie beſtehen und ſich äußern kann, welches in der geſammten Natur, von der thieriſchen abwärts, wirklich der Fall iſt; ja, daß dieſer Wille, als das alleinige Dinganſich, das allein wahrhaft Reale, allein Urſprüngliche und Metaphyſiſche, in einer Welt, wo alles Übrige nur Erſcheinung, d. h. bloße Vorſtellung iſt, jedem Dinge, was immer es auch ſein mag (Vielheit und Mannichfaltigkeit objectiv!), die Kraft verleiht, vermöge deren es daſein und wirken kann (Cauſalität objectiv!); daß demnach nicht allein die willkürlichen Actionen thieriſcher Weſen, ſondern auch das organiſche Getriebe ihres belebten Leibes, ſogar die Geſtalt und Beſchaffenheit deſſelben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen, und endlich ſelbſt im unorganiſchen Reiche die Kryſtalliſation und überhaupt jede urſprüngliche Kraft, die ſich in phyſikaliſchen und chemiſchen Erſcheinungen manifeſtirt, ja, die Schwere ſelbſt — an ſich und außer der Erſcheinung, welches bloß heißt außer unſerm Kopf und ſeiner Vorſtellung, geradezu identiſch ſind mit dem, was wir in uns ſelbſt als Willen finden, von welchem Willen

(Identität des Wollens und Erkennens aufgegeben.)

(Idealität der Zeit aufgegeben.)

(Idealität der Vielheit aufgegeben.)

B. (N. S. 20.)

„Ich ſetze erſtlich den Willen als Dinganſich, völlig Urſprüngliches; zweitens ſeine bloße Sichtbarkeit, Objectivation, den Leib, und drittens die Erkenntniß als bloße Function eines Theiles dieſes Leibes. Dieſer Theil ſelbſt iſt das objectivirte (Vorſtellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu ſeinen Zwecken, der Erkenntniß bedarf. Dieſe Function nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorſtellung, mithin auch den Leib ſelbſt, ſofern er anſchauliches Object iſt, ja die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorſtellung vorhanden iſt. Denn eine objective Welt, ohne ein Subject, in deſſen Bewußtſein ſie daſteht, iſt, wohlerwogen

wir die unmittelbarſte und intimſte Kenntniß haben, die überhaupt möglich iſt; daß ferner die einzelnen Äußerungen dieſes Willens in Bewegung geſetzt werden bei erkennenden, d. h. thieriſchen Weſen, durch Motive, aber nicht minder im organiſchen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganiſchem endlich durch bloße Urſachen (Cauſſalität durchgängig objectiv!) im engſten Sinne des Worts, welche Verſchiedenheit bloß die Erſcheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntniß und ihr Subſtrat, der Intellect, ein vom Willen gänzlich verſchiedenes, bloß ſecundäres, nur die höhern Stufen der Objectivation des Willens (!) begleitendes Phänomen ſei, ihm ſelbſt unweſentlich, von ſeiner Erſcheinung im thieriſchen Organismus abhängig (!), daher phyſiſch, nicht metaphyſiſch, wie er ſelbſt; daß folglich nie von Abweſenheit der Erkenntniß geſchloſſen werden darf auf Abweſenheit des Willens; vielmehr dieſer ſich auch in allen Erſcheinungen der vegetabiliſchen und unorganiſchen Natur nachweiſen läßt" u. ſ. w.

(dieſes „wohlerwogen" fehlt der gegenüberſtehenden Stelle demnach, ſowie der ganzen Naturphiloſophie!), etwas ſchlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subject und Object) ſind alſo nur relativ für einander da und machen die Erſcheinung aus."

Nunmehr noch durch andre Stellen dieſen tiefſten Zwieſpalt zu belegen, wäre ſehr überflüſſig. Es iſt zweifellos, daß Schs Urtheil über Schelling, „er gehe zwar auch von einer Einheit des Objects und Subjects aus, ſeine Theorie zerfalle aber dabei in zwei Disciplinen, Fichteſchen transſcendentalen Idealismus und Naturphiloſophie" (W. I, S. 30) wörtlich und noch mehr als von Schelling von ihm ſelbſt gilt. Daran iſt ſeine Methode ſchuld, nach der er die verſchiedenen Gebiete des Wiſſens einzeln durchforſcht und die Übereinſtimmung von ſelbſt werden läßt, nach welcher er auch erſt allein vom Subject, dann allein vom Object aus, ſeinen Gegenſtand gleichſam umgehend, ein vollſtändiges und zutreffendes Reſultat zu erlangen hofft (P. II, §. 27. W. I, S. 169 ff. vgl. II, Cp. 22). Eine andre Seite des Zwieſpaltes mit der Erkenntnißtheorie wird ſich bei der Unterſuchung der Erkennbarkeit des Dingsanſich herausſtellen. Dieſelbe wird auch die Frage nach einem Beweiſe dafür, daß der Wille das Dinganſich iſt, welcher bei Sch. fehlt, berühren müſſen. Für jetzt können wir uns nur einfach einverſtanden damit

erklären, daß als das Weſen der Welt ein, verſchiedene gegenſätzliche Phaſen durchlaufender, teleologiſcher Proceß betrachtet wird, deſſen essentia Kraft, d. h. ein den Gegenſatz von Materie und Geiſt in ſich als Abſtraction aufhebendes Wirkendes iſt, wofür wir die Bezeichnung Wille allerdings nicht völlig billigen. Da aber dieſer teleologiſch in ſich beſtimmte real-ideale Proceß ſein Sein an ſich ſelbſt hat, nicht außer ſich, wie ſeine Einzelbeſtimmungen, die ihr Sein an ihm haben; da er mithin das nicht Nichtſein Könnende, alſo ſchlechthin Nothwendige iſt (wie in der That auch Schs Wille): nennen wir ihn den abſoluten Proceß oder Proceß des Abſoluten.

Daß hiergegen Sch. die Vorſtellung des abſoluten Werdens bisweilen entſchieden ablehnt (W. I, S. 308), iſt in ſeiner eignen Weltanſchauung völlig unmotivirt, ebenſo unmotivirt wie der Mangel einer Verfolgung der Objectivationen in der Geſchichte (W. II, Cp. 38). Abſolutes Werden und Geſchichtsphiloſophie liegen vollkommen in der Conſequenz des Sch.'ſchen Syſtems. Äußerungen, wie dieſe: „Nicht in der Weltgeſchichte iſt Plan und Ganzheit, ſondern im Leben des Einzelnen; die Völker exiſtiren ja nur in abstracto, die Einzelnen ſind das Reale“ (P. I, S. 194) — wollen zur ſonſtigen Geringſchätzung der Individuen gegenüber der Gattung und zum ſonſtigen Nachweiſe des allenthalben ſich manifeſtirenden Einen Willens wenig ſtimmen. Das abſolute Werden aber wird ausdrücklich angenommen N. S. 53: „Es läßt ſich annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zuſtand endloſer Ruhe gerathen werde; ſondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit ſie iſt) werden der eingetretenen Ruhe ſtets wieder ein Ende machen, ſtets wieder aus ihrem Schlaf (?) erwachen, um als mechaniſche, phyſikaliſche, chemiſche, organiſche Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen, da ſie allemal nur auf den Anlaß warten.“

Da wir uns der Kritik der in obiger Darſtellung der Objectivationslehre enthaltenen Einzelheiten, als von uns nur der Erläuterung der Principien wegen mitgetheilter, entſchlagen können, ſo wollen wir uns nunmehr den Weg bahnen zum dritten Theile unſrer

Kritik, der die Objectivation des Urwillens im menſchlichen Thun, nach ſeinen drei Seiten als Erkenntniß, anſchauende Darſtellung und in specie ethiſche Bethätigung des Abſoluten (Wiſſenſchaft, Kunſt, Sitte), behandeln ſoll, eine Zuſammenſtellung, die dort ihre Rechtfertigung finden wird. Den Weg bahnen wir uns mit der Lehre von den gelegentlichen Urſachen und der menſchlichen Freiheit, welches beides nothwendig zuſammengehört und einen Anhang zur Lehre von der Objectivation, als Beſchreibung der Modalität derſelben, bilden mag.

Von der ſtufenweiſen Objectivation des Willens, des Einen und untheilbaren Dingesanſich, welche die ganze ſichtbare Welt iſt, ſind zu unterſcheiden die Einzelwirkungen deſſelben als ſeine Erſcheinungen. Zu jeder ſolchen Einzelwirkung gehört ein Anlaß, eine natürliche Urſache, welche dieſe Wirkung nicht ſowol ex integro aus ſich ſetzt, als vielmehr ſie aus der Urwirkung, dem Willen, hervorruft. Sie gibt nur Gelegenheit zur Erſcheinung jenes Einen Willens und wir können daher mit Malebranche ihr den Namen der Gelegenheitsurſache beilegen (W. I, S. 155 ff.). Jede Wirkung nämlich beſteht aus zwei Factoren; denn alle Cauſſalität ſetzt im Verurſachenden und im Verurſachten eine urſprüngliche Kraft voraus. Die Naturkraft ſelbſt iſt keiner Cauſſalität unterworfen, ſondern ſie iſt gerade das, was jeder Urſache die Cauſſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Die Urſachen aber beſtimmen überall nichts weiter als das Wann und Wo der Äußerungen urſprünglich unerklärlicher Kräfte (E. S. 47 ff.). Solche Urſachen für die gelegentliche Äußerung ſind für das Unorganiſche Urſachen im engern Sinne, für die Pflanzen Reize, für das Thier Motive, in specie für den Menſchen abſtracte Motive (Gedanken). Auch das Wollen iſt alſo nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären, ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Äußerung im gegebenen Zeitpuncte, ſtehen unter dem Satz vom Grunde, gehören alſo der Erſcheinung an, während der Wille ſelbſt grundlos iſt (W. I, §. 20). Nur unter der Vorausſetzung, daß ein ſolcher Wille vorhanden, und, im einzelnen Fall, daß er von beſtimmter Beſchaffenheit ſei, wirken die auf ihn gerichteten Motive. Hiernach bedarf das Motiv des Willens; wird aber andererſeits auch zugeſtanden, daß der Wille nicht minder jederzeit des Motivs bedarf, als Stoffes und Anlaſſes, ſo fragt es ſich, ob mit dem Gegebenſein eines beſtimmten Motivs auch ein beſtimmtes Wollen und Handeln nothwendig gegeben ſei; worauf zu antworten: ſobald wir einer gegebenen Kraft Cauſſalität zugeſtanden haben, alſo erkannt haben, daß ſie wirkt, ſo bedarf es bei etwani-

gem Widerſtande nur der Verſtärkung der Kraft nach Maßgabe des Widerſtandes und ſie wird ihre Wirkung vollenden (E. S. 14 ff.). Die Willensfreiheit, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, iſt daher nur eine relative, indem dem Menſchen durch die Fähigkeit der Begriffsbildung (Vernunft) eine unbegrenzte Wahl gelaſſen iſt, während ſich die Wahl beim Thiere vermöge ſeiner nur intuitiven Erkenntniß auf ſehr wenige Gegenſtände beſchränkt. Nur die Art der Motivation iſt alſo eine andre, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im mindeſten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Die durch jene relative Freiheit aber entſtehende Deliberationsfähigkeit gibt in der That nichts anderes, als den oft ſehr peinlichen Conflict der Motive, dem die Unentſchloſſenheit vorſitzt und deſſen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtſein des Menſchen iſt. Er läßt nämlich wiederholt die Motive ihre Kraft gegeneinander an ſeinem Willen verſuchen, wodurch dieſer in dieſelbe Lage geräth, in der ein Körper iſt, auf welchen verſchiedene Kräfte in entgegengeſetzter Richtung wirken, — bis zuletzt das entſchieden ſtärkſte Motiv die andern aus dem Felde ſchlägt und den Willen beſtimmt, welcher Ausgang Entſchluß heißt, und das Reſultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt (E. S. 37 ff.). — In ſolcher Weiſe iſt für die Einzelwirkung des menſchlichen Willens der eine Factor das Motiv, der andre der Wille ſelbſt. Das menſchliche Individuum aber iſt nicht Wille ſchlechthin, ſondern ein beſtimmter, ein beſonders beſchaffener Wille. Die beſtimmte Beſchaffenheit des individuellen Willens heißt ſein Charakter. Demnach iſt jede Handlung eines Menſchen das nothwendige Product ſeines Charakters einerſeits und des eingetretenen Motivs als der Gelegenheitsurſache andererſeits. Dieſer ſein Charakter, der empiriſche, iſt 1) individuell, d. h. in Jedem ein anderer, 2) empiriſch, d. h. nur durch Erfahrung, aus den einzelnen Handlungen, erkennbar; als erkannter iſt er mein erworbener Charakter oder mein Gewiſſen: nur in der Erkenntniß, daß die einzelne Handlung ihren Grund in dieſem meinem Charakter hatte, beſteht das ſogenannte Freiheitsbewußtſein, wie denn auch die Sphäre und der Bereich aller Beſſerung und Veredelung nur die Erkenntniß iſt (velle non discitur); denn der empiriſche Charakter iſt 3) conſtant: wie der Menſch in einem Falle gehandelt, ſo wird er unter völlig gleichen Umſtänden wieder handeln — und 4) angeboren (E. ca. S. 50—70). Nach dieſer Unabänderlichkeit des Charakters einerſeits und der oben betrachteten nothwendig beſtimmenden Wirkung der Motive andererſeits, iſt alſo der ganze empiriſche Verlauf des Lebens eines Menſchen, in allen ſeinen Vorgängen, großen und kleinen, ſo nothwendig vorher beſtimmt, wie der eines

Uhrwerks (P. II, §. 116). Dagegen lehrt der Indeterminismus, daß einem gegebenen Menſchen in einer gegebenen Lage zwei verſchiedene Handlungen möglich ſeien, was zu behaupten völlig abſurd; denn dieſe Anſicht iſt genöthigt, eine existentia ohne essentia anzunehmen, ein Sein, das nicht Etwas iſt. Jedes Seiende aber muß auch Etwas ſein, ein beſtimmtes Weſen ſein, und nur ſolchem esse kann das operari folgen (vgl. Fichte a. a. O. S. 327). — Dennoch iſt ſich der Menſch im tiefſten Grunde der Verantwortlichkeit für ſeine Handlungen bewußt. Dieſelbe trifft indeſſen nur zunächſt und oſtenſibel die That, im Grunde aber den Charakter: für dieſen fühlt man ſich verantwortlich. Moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens aber ohne Aſeität zu denken, überſteigt alle Faſſungskraft. Die Löſung dieſes Räthſels ergibt ſich in Folgendem: Der empiriſche Charakter iſt, wie der ganze Menſch, als Gegenſtand der Erfahrung eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung gebunden und deren Geſetzen unterworfen: hingegen iſt die als Dinganſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieſer ganzen Erſcheinung ſein intelligibler Charakter, d. h. ſein Wille als Dinganſich, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, allerdings auch abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Cauſſalität (als einer bloßen Form der Erſcheinungen) zukommt. Vermöge dieſer transſcendentalen Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eignes Werk, ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven hervorgehn; denn dieſer empiriſche Charakter iſt ſelbſt freie That des Willens an ſich, das Sein und Weſen des Menſchen ſeine eigne freie That, alſo Schuld, vermöge ſeiner transſcendentalen Freiheit oder ſeines intelligibeln Charakters (E. ca. S. 70 — 100. Vgl. auch Fichte a. a. O. S. 199).*) Eine andere Kundgebung der transſcendentalen Freiheit des Menſchen, ihr eigentlicher Eintritt ins Leben, wird uns noch unten in der Ethik begegnen.

Sch. iſt in Gefahr, durch die Lehre von den gelegentlichen Urſachen ſeinem metaphyſiſchen Princip empfindlichen Schaden zu thun. Bedarf jede Einzelwirkung eines beſondern Anlaſſes, ſo bedarf auch der Wille, der ſich in einer Vielheit von Erſcheinungen

*) Daß Schelling in ſeiner Schrift v. d. menſchl. Freiheit für die Unterſcheidung des empiriſchen und intelligibeln Charakters die Urheberſchaft Kants ignorire, wie Sch. behauptet, iſt nicht wahr. Vgl. Schellings philoſ. Schriften, 1. Bd (1809) S. 465 f. —

objectivirt, für jede dieſer Objectivationen eines ſolchen; denn jede Einzelerſcheinung des Willens iſt in ſich beſtimmt und beſondert als Einzelwirkung. Der Wille aber iſt Einer und in dieſer Einheit Alles in Allem; woher ſoll ihm der Anlaß kommen für die erſte ſeiner Objectivationen, wenn er ihn nicht aus ſich ſelber, aus ſeinem eignen Begriff und Weſen entnimmt? Und dann iſt der Anlaß ja auch eine beſtimmte und einzelne Kraftregung, deren Eintreten nicht minder einer gelegentlichen Urſache bedürfte, und dieſe wiederum einer u. ſ. f. ins Unendliche. Die Vorſtellung eines Abſoluten iſt hiermit wieder aufgegeben, zwar in Übereinſtimmung mit der ſonſtigen Abweiſung der caussa sui, aber nicht in Übereinſtimmung mit dem metaphyſiſchen Urprincipe, dem Willen, der, wie wir hinlänglich gezeigt haben, nichts anderes iſt, als Abſolutum oder caussa sui. Mögen alle andern Einzelwirkungen der Gelegenheitsurſache bedürfen, der Wille wenigſtens in ſeinen Einzelwirkungen, d. h. ſeinen Objectivationen, kann ihrer nicht bedürfen; denn Wille, abſoluter Wille, iſt ja eben das, wirkſam zu ſein von ſelber und nicht zu warten auf ein äußeres κινοῦν, das ihm, dem an ſich ἀκίνητον, einen äußerlichen Anſtoß gebe, die in ihm ſchlummernde Kraft zu zeigen. Wenn wir alſo dieſe Vorſtellung von einem Abſoluten, das da teleologiſche Kraft iſt, für den Kern von Wahrheit halten in Schs Syſteme, ſo können wir die Lehre von den gelegentlichen Anläſſen nicht in der vorgetragenen Geſtalt uns aneignen, können es nicht, auch in Schs Intereſſe, um der Rettung jenes wahren Kernes willen. Eine Überſetzung dieſer Lehre nebſt der von der menſchlichen Freiheit in den Gedankenzuſammenhang und in die Conſequenz des Standpunctes, den uns die Sch.'ſche Metaphyſik ſelbſt anweiſt, wird ihren wahren Gehalt ſondern vom unechten und wird von ſelbſt offenbaren, inwieweit jene Lehren für Sch. folgerichtig ſind, inwieweit nicht.

Daß der Wille, der abſolute Wille, der ja Dinganſich iſt, alſo allein vorhanden nichts außer und neben ſich hat, zu ſeinen Wirkungen keines Anlaſſes bedürfen kann, und bedürfte er deſſen, keinen finden würde, iſt ſchon bemerkt. Er iſt vielmehr ſelbſt reine Wirkung, in ſeinem Begriffe liegt es, zu wirken; in ſeinem Begriffe, ſeinem innern Weſen, das das unendliche und allgemeinſte, aber

auch in ſich realiter beſtimmteſte iſt, gleichwie die unendliche Denk- und Daſeinsmöglichkeit der Vernunft innerlich bis ins unendlich Kleine idealiter ſich einengt: in dieſem ſeinem Begriffe ſelbſt muß es liegen, daß und wann und wo und wie er wirkt. Alle ſeine Einzelwirkungen, Diremtionen, Objectivationen, kommen aus ſeinem innerſten Weſen, oder ſein innerſtes Weſen iſt es, das die Einzelwirkungen als nothwendige Erſcheinungen und Offenbarungsphaſen immerdar in beſtimmter Weiſe an ſich hat. Die Objectivationen des Willens bedürfen eben deshalb, weil ſie des Willens Objectivationen ſind, keiner gelegentlichen Urſache, ſondern ſind ſchlechthin nothwendige Explicationen des Begriffes des Willens. Alles ſchlechthin Nothwendige, können wir ſagen, bedarf keines äußeren Anlaſſes, oder genauer: Alles, was ſeinen Grund unmittelbar im Urwillen hat, bedarf keines anderen Grundes, es iſt das Nothwendigſte und Freieſte zugleich. Aber die Einzelerſcheinung hat wiederum ihren individuellen Willen, d. h. ihr individuelles, in ſeiner Eigenart vom Urwillen geſetztes Weſen, ihren Begriff, der nicht minder ſeine Explicationen hat als der Urwille. Es ſind dies Explicationen des Urwillens aus zweiter Hand. Die Diremtion des Einen Abſoluten iſt die aus der Einheit zur Vielheit und Mannichfaltigkeit; das Viele und Mannichfaltige aber, das ſich im Begriff idealiter von ſich unterſcheidet und ſich negirt, negirt ſich auch realiter, d. h. die Weſenheiten der Einzelerſcheinungen des Willens greifen in einander, wirken auf einander, abſtoßend und anziehend, hemmend und fördernd, vertilgend und erzeugend. Sie haben ihre Wirkung in und an ſich und wirken fortwährend; dabei iſt Alles nothwendig und beſtimmt, d. h. es iſt verurſacht. Nichtsdeſtoweniger hat darin der Zufall ſeine Stelle. Der Zufall iſt nicht entgegengeſetzt der Nothwendigkeit der Cauſſalität, ſondern der Nothwendigkeit einer einzelnen Teleologie. Teleologie iſt die Explication des Begriffs eines Weſens; auch jedes Einzelweſen hat ſeine Teleologie, welches die Objectivation iſt des ſpecifiſchen Willens, welchen der Urwille in dieſem Einzelweſen objectivirt: alle Wirkungen alſo, welche in dieſer Teleologie ihren Grund haben, ſind ſchlechthin nothwendig und nicht zufällig. Die Pflanze wächſt, blüht, trägt: das iſt nicht zufällig. Aber indem die Einzelweſen mit

ihren Wirkungen und ihren Teleologien ſich durchkreuzen, wirken ſie auf einander in beſtimmter Weiſe und ſolche Wirkung iſt zufällig, d. h. für die Teleologie der berührten Einzelweſen gleichgiltig, wenigſtens in ihrer beſonderen Beſtimmtheit. Dieſe bedarf daher gelegentlicher Urſachen. Wir können Wirkungen unterſcheiden von Einwirkungen, und ſagen: jede Wirkung eines Weſens iſt Objectivation ſeines Begriffs, aber ſofern ſie Einwirkung auf ein anderes iſt, iſt ſie Folge eines gelegentlichen Anlaſſes. Daß der Wolf das Lamm verzehrt, iſt teleologiſch nothwendig; daß er das Lamm verzehrt, iſt für ihn wie für dieſes an eine äußere Urſache, richtiger: an einen unberechenbar weitläufigen Concurs äußerer Urſachen geknüpft, d. h. in Rückſicht auf die Teleologie beider, des Wolfes wie des Lammes, zufällig. Wir können danach abſchließend ſagen: Keine teleologiſch unmittelbar nothwendigen, wol aber alle zufälligen Wirkungen ſind an gelegentliche Urſachen geknüpft. Zuzugeben iſt dabei auf jeden Fall, daß die Linie zwiſchen beiderlei Wirkungen eine ſehr fein gezogene und daß die Scheidung nur mit mikrologiſcher Genauigkeit zu vollziehen iſt. Determinirt ſind beide; aber eine Anſicht, die auf Gelegenheitsurſachen jede Wirkung zurückführt, unterſcheidet ſich als mechaniſcher Determinismus von dem unſern als organiſchem.

Wir tragen dieſe Anſicht auf die menſchliche Freiheit über. Jedes Einzelweſen iſt eine in ſich beſtimmte Darſtellung des abſoluten Willens; es iſt ein individueller Wille, der bei dem Menſchen in ſeiner bewußten Fixirung Charakter heißt. Dieſer beſtimmte Wille objectivirt ſich von innen heraus, zunächſt als geſtaltbildend im phrenologiſchen und phyſiognomiſchen Sinne, dann in Geberden, Gedanken, Worten und Handlungen. Aber ſchon vom erſten Augenblicke ſeines Entſtehens an iſt jedes Einzelweſen den Einwirkungen andrer ausgeſetzt; denn es iſt eben Einzelding und ſteht als ſolches in unabwendbarem Conner mit allen anderen. So auch der Einzelmenſch. Nicht alle ſeine Wirkungen und nicht jede in ihrer beſondern Beſtimmtheit erfolgt unmittelbar aus ſeinem Weſen, ſondern viele derſelben oder wenigſtens ihre beſondern Beſtimmtheiten ſind an gelegentliche Urſachen geknüpft. Das Weſen überhaupt

und der Menſch insbeſondre heißt um ſo freier, je weniger ſeine Einzelwirkungen an gelegentliche Urſachen geknüpft ſind. Der freieſte Menſch iſt derjenige, deſſen Handlungen die innerlich nothwendigſten ſind. Das freieſte Weſen iſt der Urwille; denn für ihn gibt es keine äußeren Anläſſe. Jede andre Freiheit, als dieſe, würde abſolute Grundloſigkeit ſein. — Dennoch iſt es unbedacht, eine Veränderung, Beſſerung und Veredelung des angeborenen Charakters für unmöglich zu halten. Dies iſt nur richtig bei völliger Leugnung der gelegentlichen Urſachen und daher doppelt unrichtig für Sch. Der Menſch iſt als Einzelweſen etwas Zwieſpältiges, nämlich, indem er eine Beſonderung des abſoluten Willens iſt, Einzelwille einerſeits und abſoluter Wille andererſeits. Der abſolute Wille iſt gut und das Gute iſt der abſolute Wille: dies iſt ein identiſcher Satz. Der Einzelwille dagegen iſt nicht der abſolute; er will in ſeiner Abſtractheit nicht dieſen letzteren, ſondern ſich ſelbſt und ſich nur allein: er iſt nicht gut. Iſt nun zwar dieſe Scheidung in ſolcher Schroffheit nur eine abſtracte für den Verſtand, indem beide Willen nicht getrennt, ſondern ineinander ſind, ſo gibt es doch ein Mehr und Minder und eine unendlich verſchiedene Miſchung beider Elemente in jedem Menſchen: dies bedingt die Individualität, den Charakter und unſer Urtheil über den Menſchen. Iſt aber der Wille Kraft, Werdendes und Wirkendes, und als ſolches der Einwirkung fähig: ſo muß auch eine Einwirkung möglich ſein gemäß jenem Mehr und Minder, d. h. eine Einwirkung durch Kräfte, welche die Eigenthümlichkeit haben, jenes Mehr zu mindern und dieſes Minder zu mehren, oder umgekehrt. Eine ſolche Einwirkung heißt Erziehung und müßte hiernach möglich ſein, auch wenn nicht unzählige wirkliche Erziehungserfolge dafür zeugten.

Verantwortlich fühlen wir uns nur gegenüber einer Macht. Dieſe Macht iſt, bei edelſtem Schuldgefühl, der abſolute Wille ſelbſt. Er kann im Menſchen ſo ſtark ſein, daß er eine andre Handlungsweiſe als wünſchenswerth vorhält, denn die, welche der egoïſtiſche Wille zeither geübt hat. Doch eine Gelegenheitsurſache regt letzteren auf und er verfährt noch wie ehedem. Das betrübt nachmals den abſoluten Willen und dieſe Betrübniß heißt Reue. Weil es aber ſein egoïſtiſcher Wille geweſen, der ihm dieſen Verdruß bereitet, ſo

fühlt der Menſch ſich ſelbſt ſchuldig; d. h. er verabſcheut den einen Theil ſeines Ichs durch den andern Theil, ſein abſoluter Wille klagt ſeinen egoïſtiſchen Willen der Sünde an. Eine andre Verantwortlichkeit als dieſe ſetzt eine andre Macht voraus, was hier nicht weiter zu verfolgen; auf jeden Fall heißt zurechnen nichts weiter, als die Handlung zur Perſon rechnen. Strafe iſt eines der Mittel des abſoluten Willens, um den egoïſtiſchen ſich zu unterwerfen.

Schs Lehre von der transſcendentalen Freiheit und dem intelligibeln Charakter iſt ſonach für uns überflüſſig, da ſie lediglich zur Erklärung des Schuldgefühls dienen ſoll; für ihn aber ein accessit, das im Grunde auch bei ihm keinen rechten Platz hat. Denn folgt die Handlung ſchon vollſtändig und mit unbedingter Nothwendigkeit aus dem empiriſchen Charakter und dem Motiv, ſo bleibt für das Dinganſich, das hier in Geſtalt des intelligibeln Charakters auftritt, nichts, was es noch thun könnte. Daraus aber, daß der Einzelwille eine Erſcheinung des Dingesanſich iſt, ableiten zu wollen, daß der Einzelne von ſeinem eignen Daſein die Schuld trage und aus dieſem Grunde eines tiefen Sündenbewußtſeins benöthigt ſei: dazu konnte nur eine plötzliche Erinnerung an die Erkenntnißlehre verleiten, die hier wieder einmal à tout prix zu Ehren kommen ſollte. Ich glaube ſchwerlich, daß ſich Sch. oder ſonſt wer bei dem Satze: ich bin mein eigenes Geſchöpf, und dies iſt meine Sünde, für welche ich leiden und büßen muß — etwas Entſprechendes denken kann. Der wahre Kern dieſer ganzen Lehre iſt die urſprüngliche Allgewalt des egoïſtiſchen Willens im Menſchen, welche in ſeiner Einzelheit ſelbſt ihren Grund hat und nur zu überwinden iſt durch Erziehung (d. i. Hervorziehung und Aufziehung) des mitvorhandenen abſoluten Willens, damit er dem Menſchen ſeine Motive leihe.

Hier begegnet uns aber noch eine andre Lehre Schs, welche gleichfalls zu beſeitigen iſt, ich meine die, daß der Intellect bei dem Thun des Menſchen nur das Zuſehen habe (vgl. z. B. P. II, §. 118). Dem iſt trotz allem Determinismus nicht ſo, und Sch. ſelbſt widerruft es, wenn er ſagt, daß die Motivation des Menſchen in Gedanken, abſtracten Motiven, beſtehe, daß die Vernunft

praktiſch ſei, überall wo das Thun von ihr geleitet werde (W. I, S. 98), daß der Wille, erſt wenn er im Menſchen zur Beſinnung gekommen, ſich für Bejahung oder Verneinung ſeiner ſelbſt entſcheide (W. I, §. 60). Jene Anſicht hat nicht ſolidariſchen Zuſammenhang mit dem Determinismus überhaupt, ſondern nur mit demjenigen, welcher den angeborenen Charakter für conſtant hält. Sobald wir hingegen die Veränderbarkeit des Charakters feſthalten, in specie ſeine Verbeſſerlichkeit dadurch, daß der abſolute Wille im Menſchen durch eigne Übung und fremde Anregung geſtärkt wird, ſo gibt es gar keinen andern Durchgang für ſolche Einwirkung als den des Intellects, ebenſowol für anſchauliche als für abſtracte Erkenntniß. Dadurch, daß der abſolute Wille im Menſchen mehr und mehr zum Bewußtſein kommt, ſich über ſich ſelbſt klar wird, wächſt ſeine Macht über den ſündigen Willen unausbleiblich, deſſen Stärke oft nur darin beſteht, daß ſein Gegenpart ſich noch nicht klar geworden. Ferner wird vermöge des Bewußtſeins das Motiv, welches einmal die Herrſchaft behauptet hat, fixirt zum Grundſatze oder Ideale des Handelns, in welcher Geſtalt es immer wachſende Gewalt bekommt, bis endlich das ἦθος zum ἔθος geworden. Zu dieſem, immerhin in ſich nothwendigen, Proceſſe bedarf es des Selbſtbewußtſeins, welches ſonach auch dem Determiniſten nichts Überflüſſiges, etwa nur die Pein, die Qual der Wahl, Vermehrendes iſt. Tadelt dagegen Sch. (W. I, S. 98. 577) die Identification von vernünftig und gut, ſo können wir uns über die Exiſtenz einer Ethik bei ihm nur wundern, noch mehr aber darüber, daß er ſein Moralprincip ſogar metaphyſiſch begründen will, wovon unten.

Soweit die Lehre von der Objectivation des Willens im Allgemeinen. Es iſt nur eine Verfolgung derſelben in die einzelnen Gebiete des menſchlichen Lebens, und namentlich eine Anwendung der Lehre von der menſchlichen Freiheit auf alle Arten des menſchlichen Thuns, wenn wir jetzt im dritten Theile unſrer kritiſchen Rundſchau die Anſichten Schs über die dreifache Möglichkeit des Beſitzes des Abſoluten für den Menſchen, als Erkenntniß, als Anſchauung und als ſittliches Thun, der Reihe nach beleuchten. Dieſe Anordnung iſt, abgeſehen von ihrer dialektiſchen Berechtigung, einmal der Zuſammenſtimmung des Grundgedankens wegen, welcher

in den drei Gebieten unſre Kritik leiten wird, dann aber zu dem Ende gewählt, um jene von Sch. verſchmähte und geſchmähte Dreiheit (G. S. 108. W. I, S. 406) aus ſeinem eignen Syſteme herausſpringen zu ſehen.

III. Ethik.

1.

Wir gelangen zum Dingeanſich nicht auf dem Wege der Vorſtellung, ſondern auf einem andern, durch das Innere der Dinge führenden Wege; denn die Abſicht, das Weſen an ſich der Dinge zu erfaſſen, iſt ſchlechthin unerreichbar auf dem Wege der Vorſtellung oder Erkenntniß (W. II, S. 13). Nur auf dem ganz anderartigen Wege, mittels Hinzuziehung des Selbſtbewußtſeins, welches den Willen als das Anſich unſrer eignen Erſcheinung kundgibt, gelangen wir zum Weſenanſich: dann aber wird das Dinganſich ein von der Vorſtellung und ihren Elementen toto genere Verſchiedenes (W. I, S. 490). Über die Vorſtellung hinaus aber kann man weder durch Philoſophie, noch Mathematik, noch Naturwiſſenſchaft, überhaupt durch keine Erkenntniß gelangen, die am Satze des Grundes hängt. Dagegen iſt dem als Individuum erſcheinenden Subject des Erkennens das Wort des Räthſels gegeben und dieſes Wort heißt Wille. Die Wahrheit der Erkenntniß des Willens iſt eine ganz andere, als jene vier Claſſen der Wahrheit (ſ. oben S. 10), ſie iſt κατ' ἐξοχήν philoſophiſche Wahrheit (W. I, §. 17 f.). Wir finden nämlich das Dinganſich unmittelbar in uns; denn wir ſind ſelbſt Dinganſich, es wird ſich ſeiner ſelbſt bewußt in unſerm Selbſtbewußtſein. Alles, was dieſes in uns findet, iſt Wille, und nichts weiter, als Wille, erkennen wir in uns (W. II, Cp. 18. G. §. 40). Dieſer Wille als Dinganſich iſt völlig frei von allen Formen der Erſcheinung; ſchon die allgemeinſte Form der Vorſtellung, die des Objectſeins für ein Subject trifft ihn nicht, ebenſo wenig wie Raum, Zeit, Cauſalität und die durch dieſe bedingte Vielheit, der Satz vom Grunde überhaupt in jeder ſeiner Geſtalten (W. I, §. 23). In dieſer ſeiner Eigenſchaft iſt das Dinganſich von uns nicht erſchlichen, noch erſchloſſen, nach Geſetzen, die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch ſind wir überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr haben wir es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich jedem als das Anſich ſeiner eignen Erſcheinung

unmittelbar offenbart (W. I, S. 565). Nur dieſes Eine Weſen, den eignen Willen im Selbſtbewußtſein, erkennt jeder ganz unmittelbar. Alles Andre erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad ſeines Nachdenkens iſt, weiter durchführt (W. II, S. 322). Der Leib nämlich iſt dem Subject doppelt gegeben, einmal als Vorſtellung, Object unter Objecten, dann als Wille. Jene Erkenntniß, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, iſt bloß mittelbar: ſie iſt ein Bild in meinem Gehirne, welches mittels Sinne und Verſtand zu Stande kommt. Unmittelbar gegeben dagegen iſt mir der Leib allein in der Muskelaction und im Schmerz oder Behagen, welche beide zunächſt unmittelbar dem Willen angehören. Das Zuſammenbringen aber dieſer beiden, verſchiedenen Erkenntnißweiſen meines eignen Leibes vermittelt nachher die fernere Einſicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beſchriebene objective Daſein, welches zunächſt nur in meinem Gehirn iſt, haben, deshalb nicht außer demſelben gar nicht vorhanden ſeien, ſondern ebenfalls an ſich zuletzt eben das ſein müſſen, was ſich dem Selbſtbewußtſein als Wille kundgibt (W. I, §. 18. II, Cp. 21).

Es koſtet die Überwindung einigen Widerwillens, hier wiederum die Stellen aufzuführen, mit welchen ſich Sch. ſelbſt ins Geſicht ſchlägt. Ganz abgeſehen von den ſachlichen, ſind die wörtlichen Widerſprüche hier um ſo frappanter und verſtimmender, als das eben Dargeſtellte die Brücke iſt, über welche Sch. ſchritt, um das Heerlager Kants, des erſtaunlichen, ſeines hochverehrten und allein unter vielen Philoſophen von ihm mit Dank erwähnten Meiſters, zu verlaſſen. Dieſe Brücke, ſollte man meinen, müßte das feſteſte Stück am ganzen Baue ſein. Nichtsdeſtoweniger iſt ſie das lockerſte, und der ſie überſchreitet zieht ſie ſich ſelbſt unter den Füßen weg. Was ſollen wir ſagen, wenn es im ausdrücklichen Gegenſatz zu mehreren der oben angeführten Stellen, ſowie im Gegenſatze zu all der Entſchiedenheit, mit welcher ſonſt das Dinganſich als erkanntes proclamirt wird, W. II, S. 200 f. heißt: auch die Erkenntniß unſers Willens ſtehe unter dem Gegenſatz von Subject und Object, ſei daher nicht völlig rein, nur frei von den Formen des Raums und der Cauſalität, nicht aber der Zeit, daher nur die reinſte mögliche Erkenntniß, und was der Wille an ſich ſei, ſei nie zu beantworten, weil eben Erkanntwerden nur Er-

ſcheinen ſei —? Hatte es nicht auch G. §. 43 dagegen geheißen: was Wollen ſei, bedürfe keiner Erklärung, ſei unmittelbar bekannt —? Wurde ferner im Obigen mit Nachdruck die Unmittelbarkeit der Willenserkenntniß behauptet, ſo finden wir darüber eine ganz andre Meinung W. II, S. 135. 138: „Wir können Alles nur ſucceſſive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden; das aber, was dem Bewußtſein Einheit und Zuſammenhang gibt, indem es, durchgehend durch deſſen ſämmtliche Vorſtellungen, ſeine Unterlage, ſein bleibender Träger iſt, kann nicht ſelbſt durch das Bewußtſein bedingt, mithin keine Vorſtellung ſein: vielmehr muß es das prius des Bewußtſeins und die Wurzel des Baumes ſein, davon jenes die Frucht iſt: dieſes iſt der Wille; er allein iſt unwandelbar und ſchlechthin identiſch, und hat zu ſeinen Zwecken das Bewußtſein hervorgebracht.“ Erinnert uns endlich die Poſtulirung einer fünften Claſſe von Wahrheit, die über der empiriſchen, logiſchen, transſcendentalen und metalogiſchen erhaben die κατ' ἐξοχὴν philoſophiſche zu nennen iſt, ganz unabweislich an die intellectuelle Anſchauung oder die ſpeculative Vernunft der Identitätsphiloſophen, die im Gegenſatz zum Verſtande allein das Abſolute zu erkennen vermag: wie ſollen wir dann die leidenſchaftlichen Ergüſſe gegen dieſes „Vernunftorakel“ aufnehmen, die diesmal ſelbſt Kanten nicht ſchonen, und die ſich früher erwähnten über den kosmologiſchen Beweis würdig an die Seite ſtellen? (G. S. 105—122.)*) Die härteſte Polemik wird ertragen, wenn der Polemiſirende ein wirklicher Gegner des Bekämpften iſt; fällt aber dies weg — ſo kann man das ſchonende Wohlwollen der Männer nicht genug bewundern, welche bis jetzt gegen und über Sch. die Feder ergriffen haben und nicht müde geworden ſind, alles nur irgend Anerkennenswerthe an ihm herauszuheben.

Deutlicher als irgendwo tritt hier die Unſicherheit des Sch.'ſchen Standpunctes zu Tage: ſie hat hier ihren eigentlichen focus,

*) Wie ſpottet Sch. über diejenigen, welche einen Beweis für das Daſein Gottes, des Abſoluten, für überflüſſig halten! und was iſt ſeine unmittelbare Erkenntniß des abſoluten Willen anders, als die beweisloſe innere Erfahrung von Gott?

wo die das ganze System durchziehende Dissonanz sich auf die wenigen Worte zusammendrängen läßt: die Erkenntniß des Dingesansich ist nur eine skeptische, wiewol frei vom Satze des Grundes und philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν. — Das Dingansich ist jederzeit unerkennbar, ein erkanntes Dingansich ist eine contradictio in adjecto; denn mit dem Erkanntsein ist es nicht mehr an sich, sondern für uns. Schon Kant übersteht das, wiewol er nur darin fehlt, daß er dem Dingeansich Sein beilegt, es außerdem, consequenter als Sch., = x setzend. Sch. dagegen rühmt sich, die Kantische Philosophie dadurch ergänzt zu haben, daß er ihr das Dingansich als erkanntes beifügte. Er hat sie damit nicht ergänzt, sondern aufgehoben, wie er denn überhaupt viel mehr gemein hat mit den Philosophen, welche er mißhandelt, als mit denjenigen, die er hochschätzt. Kants Dingansich ist bei ihm zum Absolutum geworden; denn das erkannte Dingansich heißt Absolutum. Er sollte diesen Fortschritt nicht desavouiren durch eine nachhinkende kleinlaute Skepsis; er sollte das Organ, das er, wiewol nur in unklarer Ahnung, für die Erkenntniß des Absoluten gefunden, nicht anderwärts wieder schnöde verwerfen. Doch sind diese Schwankungen, wie wir wissen, in seiner geschichtlichen Stellung begründet; es sind die längst wahrgenommenen zwischen Skepticismus und Dogmatismus, zwischen discursiver und intuitiver Methode. Nur eine Übergangskrisis konnte ein solches System erzeugen. Daß sein Autor in dieser Krisis verharrte, ist auch Schuld an der ungesunden Farbe seiner Schriften, an dem spleen, woran sie leiden; konnte ferner kein anderes als das bekannte Verhältniß zwischen Publicum und Autor aufkommen lassen.

Wir halten uns jetzt, da wir allen Skepticismus für seine Vernichtung ruhig sich selbst anheim geben können, an die klar ausgesprochene Meinung, daß der Wille durch eine unmittelbare, vom Satze des Grundes freie Erkenntniß als Dingansich erkannt sei, und bemerken dazu Folgendes:

a) Die Annahme eines Dingesansich erfolgt nur vermöge objectiver Anwendung des Caussalsatzes. Wenn sich Sch. von Kant dadurch unterscheiden will, daß er nicht um einer Antwort auf die Frage nach der Ursache unsrer Em-

pfindungen willen das Dinganſich aufſtelle, ſo fragen wir ihn, woher überhaupt ihm die Veranlaſſung komme, ein Dinganſich zu ſuchen, und ſeiner Philoſophie ein ſolches einzuverleiben? Nur ein Mangel, eine Unbefriedigung am Reſultate der Erkenntnißtheorie konnte zur Metaphyſik führen, welche eben überflüſſig war, ſobald die Erkenntnißlehre alle Fragen gelöſt hatte. Wir erkennen nur Erſcheinungen, ſagt die letztere; woher dieſes nur? woher wiſſen wir, daß es wünſchenswerth wäre, auch ein Dinganſich außer den Erſcheinungen zu kennen? Weil wir das innerſte Weſen der Dinge erkennen wollen. Alſo iſt die Erſcheinung noch nicht das innerſte Weſen? warum können und wollen wir ſie nicht dafür halten? Ich weiß hierauf keine andre Antwort, als die: wir ſuchen zu den Vorſtellungen, die wir als Wirkungen auffaſſen, die hinreichende Urſache. Dieſem Suchen entſpricht das, was Sch. gefunden, nämlich der Wille, der ja Wirken iſt, alſo recht geeignet, für Wirkungen die Urſache abzugeben.

b) Es gibt keine unmittelbare, d. h. vom Satze des Grundes freie, Erkenntniß oder Anſchauung. Eine ſolche anzunehmen, iſt Sch. durch den Wunſch genöthigt worden, nicht unter die Zahl der Skeptiker gerechnet zu werden, welchem Schickſal er nach ſeinen übrigen erkenntnißtheoretiſchen Überzeugungen ohne dieſes Poſtulat nicht hätte entrinnen können. Unzählige Male behauptet er, der Satz vom Grunde ſei die einzige Form des Objects fürs Subject; hier aber würde ſolche Behauptung ſehr ſtörend ſein: ſie wird verneint, es wird eine philoſophiſche Wahrheit κατ' ἐξοχήν erfunden. Dennoch iſt das Dinganſich nicht minder Object für die Erkenntniß; wie könnte es ohne dieſes erkannt ſein? „Aber dieſe Erkenntniß iſt eine unmittelbare, von jeder andern toto genere verſchiedene; ſie iſt Erkenntniß des Selbſtbewußtſeins. Im Selbſtbewußtſein finden wir nichts als Wille, während die äußere Anſchauung nichts als Leib findet.“ Letzteres iſt zweifellos, jenes bedenklich. Ich nehme Zuſtände meines Organismus innerlich wahr; auch äußere Wahrnehmungen meines Leibes, Empfindungen des Schmerzes und der Luſt, müſſen erſt innerlich appercipirt werden, ehe ſie meine Empfindungen und Wahrnehmungen ſind. So empfange ich durch die äußeren Sinne Empfindungen

und Vorſtellungen, durch den innern Sinn Gedanken, Gefühle, Begehrungen, und zwar in großer Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit, ſo daß wol jeder einzelnen, innern und äußern, Wahrnehmung Eindruck ein anderer iſt. Sollte es eine ſo unmittelbare Erkenntniß ſein, alle dieſe verſchiedenen Regungen und Eindrücke für Erſcheinungen Eines und deſſelben zu halten, nämlich des Willens, auch wenn wir ihn in Schs Sinne als teleologiſche Urkraft, nicht im gewöhnlichen pſychologiſchen Sinne, verſtehen? Die übliche ſcharfe Abtrennung von Leib und Seele, wie von verſchiedenen Seelenvermögen, ſcheint kein Zeugniß zu ſein für ſolche Unmittelbarkeit. Selbſt wenn wir noch nicht die Einheit des Willens urgiren, ſondern nur feſthalten wollen, daß jede Einzelempfindung des inneren Sinnes als Wille oder als Kraftregung unmittelbar wahrgenommen werde, ſo würde das ohne weſentliche Verkennung der für ſolche Erkenntniß nöthigen ſeeliſchen Functionen nicht möglich ſein, und würde ſich ebenſo wenig in der Geſchichte der Pſychologie beſtätigt finden. Begierden, Wollungen, ſind wol jederzeit für Kräfte gehalten worden, aber Vorſtellungen und Gefühle, ſogar Begriffe, gleichfalls dafür zu halten, iſt meines Wiſſens erſt eine Theorie der neueren Zeit, in welcher man angefangen hat, jene ſtarre Scheidung zwiſchen Geiſt und Körper, und namentlich die hergebrachte geſpenſterhafte Geiſteslehre aufzugeben, über Spiritualismus aber und Materialismus die verſöhnende Einheit im Identitätsprincipe zu finden, ſei es auch mit äußerlicher Verleugnung deſſelben. Dieſe Erkenntniß iſt hiernach wenigſtens keine unmittelbare; ſie beruht nicht minder auf mannichfaltigen Gedankenverknüpfungen und Schlüſſen, wie jede andere Theorie. Sie iſt alſo auf keinen Fall frei vom Satze des Grundes, von der aprioriſchen Mitgabe der abſoluten Denkmöglichkeit, in keiner ihrer Formen, was wir bei Annahme der Objectivität dieſer Formen auch keinen Anlaß hätten zu behaupten. Erkenntniß einerſeits, und Anwendung dieſer Formen auf etwas Gegebenes andererſeits, ſind vielmehr identiſche Begriffe, mag die Erkenntniß ſich auf Inneres oder auf Äußeres beziehen; denn ſie vergegenſtändlicht jedesmal das Erkannte, löſt es ab vom erkennenden Ich und ſtellt es ihm gegenüber als Object. Solches Object iſt aller Inhalt des Selbſtbewußtſeins, ſolches Object iſt auch der Wille.

Daß der innere Sinn gleichfalls mit den bekannten aprioriſchen Formen arbeitet, hat Kant vortrefflich auseinandergeſetzt Krit. d. r. V. §. 8. Anm. II. (2. Aufl.), wie auch die Prolegg. zu einer jeden künft. Metaph. (1794) §. 46—49 die Möglichkeit, im transſcendentalen Idealismus ein Dinganſich objectiv zu behaupten, völlig widerlegen, wo es unter Anderem S. 136 f., wie mit Beziehung auf Schopenhauer, alſo lautet: „die Idee des Ichs (als abſoluten Subjects für alle Prädicate des innern Sinnes) veranlaßt durch einen ganz natürlichen Mißverſtand ein ſehr ſcheinbares Argument, um, aus dieſer vermeinten Erkenntniß von dem Subſtantiale unſers denkenden Weſens, ſeine Natur, ſofern die Kenntniß derſelben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu ſchließen.“ Nur darin iſt Kant noch im Irrthum (und Sch. ſagt es ihm nach, wo ihm die Objectivität ſeines Dingesanſich zweifelhaft wird), daß der innere Sinn von den Vorſtellungsformen nur die der Zeit an ſich habe: er hat nicht minder die Formen der Zahl und des Raumes an ſich, worauf ſchon das Factum führen muß, daß nur Eine Vorſtellung dem Bewußtſein unmittelbar gegenwärtig ſein kann, ſowie dieſes, daß wir bei aller innern Unendlichkeit des Geiſtes doch ihm im Individuum eine räumliche Grenze zu geben genöthigt ſind. Es gibt überhaupt keine Erkenntniß, welche nicht alle Formen der abſoluten Möglichkeit an ſich hätte; denn alle dieſe Formen ſind Eins. Nicht weniger im Selbſtbewußtſein als im Weltbewußtſein iſt die Vernunft das erkennende Princip, und Kriterium der Wahrheit auch für Erkenntniß des Dingesanſich. Es gibt keine andre Wahrheit, als logiſche; iſt alſo der Wille oder die abſolute Kraft wirklich die Einheit des Selbſtbewußtſeins, ferner die Einheit des Leibes und Geiſtes, endlich das abſolute Dinganſich aller Erſcheinungen, und erkennen wir ſelbſt dieſe Anſicht für den wahren Kern der Sch.'ſchen Philoſophie, ſo muß ſie vernünftig ſein. Würde ſie als vernünftig erkannt und dargethan, ſo würden drei Mängel der Sch.'ſchen Philoſophie damit gehoben ſein: a) die willkürliche Annahme eines beſonderen Organes für Erkenntniß des Dingesanſich würde überflüſſig, b) daß der Wille Dinganſich ſei, erſchiene nicht mehr als bloße Erfahrungsſache, ſondern als nothwendig, c) daß der Wille, wie in uns, ſo auch im Univerſum das eigentliche

Weſen ſei, wäre nicht mehr auf Analogie angenommene Hypotheſe, ſondern nothwendiges Ergebniß ſpeculativer Unterſuchung. Wir geben im Folgenden wenigſtens die Perſpective auf einen ſolchen Beweis, wie wir ihn der Sch.'ſchen Philoſophie ſuppeditiren würden.

c) Daß das Abſolute Wille ſei (in Schs Sinne), iſt eine reine abſolute Vernunfterkenntniß. Sch. hat das Abſolute gefunden und iſt dabei gewahr worden, daß er ſich andrer Organe, oder wenigſtens ſeiner Organe in andrer Weiſe dafür bedient habe, als für andre Erkenntniß. Schelling und Hegel haben dies auch geſehen und jener, der Romantiker, hat das neue Organ intellectuelle Anſchauung, dieſer, der Scholaſtiker, hat es Vernunft genannt und vom Verſtande in der bekannten Weiſe unterſchieden. Nachdem aber Hegel ſelbſt den tiefſinnerſten Grund dieſes Unterſchiedes erkannt hat, halten wir es nicht mehr für nöthig, in ſeiner Weiſe Vernunft und Verſtand zu ſondern, ſogar in Rückſicht auf mögliche Verketzerungen für gefährlich. Bleiben wir dabei, Vernunft das unthätig in ſich verſenkte Abſolute, alſo die bloße potentia (den λόγος ἐνδιάθετος), Verſtand die thätige Vernunft (den λόγος προφορικός) zu nennen. Dann iſt, was Hegel Vernunft nennt, nur der für Auffindung der Wahrheit richtig angewandte, was er Verſtand nennt, der zu dieſem Ende übel angewandte Verſtand. Der Unterſchied zwiſchen richtiger und falſcher Anwendung beſteht aber darin, daß letztere denjenigen Verſtandesgebrauch, wie er in praktiſcher Hinſicht für das endliche Subject nöthig iſt (daher von Hegel endlicher Verſtand genannt), wie er alſo in der That nach des Unſrigen Ausdruck im Dienſte des Willens ſteht, auch feſthält für die von Nebenzwecken reine, abſolute Erkenntniß der abſoluten Wahrheit als ſolcher: während die hier allein angemeſſene Anwendung des Verſtandes ihn ſelbſt von ſeinem praktiſchen Berufsgewande zu entkleiden, andere Saiten aufzuziehen verſteht, da es gilt, nicht endliche Zwecke des endlichen Subjects, ſondern das überirdiſche Ziel abſoluter Wahrheit zu verfolgen. Sie vollzieht dieſe Umwandlung des dienenden Intellects in den dienſtfreien dadurch, daß ſie, wie jener von der Realität des Seinsbegriffs, ſo ihrerſeits von der Realität der Negation ausgeht und findet, daß das bloße Daſein an ſich ebenſo

ſehr eine Abſtraction iſt, wie das bloße Nichts an ſich, das wahrhaft Concrete aber einzig und allein das Werden als die Coïncidenz des Seins und des Nichts. Es iſt die philoſophiſche That Hegels, die Realität der Negation vor den Verfolgungen des endlichen Verſtandes gerettet und damit die intellectuelle Anſchauung Schellings ins volle Bewußtſein erhoben zu haben. Wir haben in unſerem erſten Theile die Realität der Seinsformen vertheidigt, aber am Schluſſe nicht unterlaſſen zu bemerken, daß ſie ſich unter dem hypothetiſchen Urtheile vereinigen: wenn dem Dinge Sein zukommt, ſo kommen ihm auch dieſe Formen zu. Und beides in der That kommt dem Dinganſich zu. Der Identitätsſatz mit ſeinem Inhalte und ſeiner Logik iſt bei alledem von objectiver Geltung und es lag wol nur an der erſten Begeiſterung über den neuen Fund, daß Hegel jenen Satz ſo geringſchätzig behandelte — aber nicht für den Begriff des Seins allein in ſeiner Iſolirtheit, unter Losſagung von dem Rechte, welches die Negation auf Realität beanſprucht, iſt er real, ſondern nur für denſelben, ſofern er mit der Negation zugleich in untrennbarer Verbindung gedacht wird. Raum, Zahl und Zeit ſind objective Formen, aber nicht in ihrer reinen Poſition, nach welcher ſie in einzelne Puncte, einzelne Ziffern und einzelne Augenblicke zerfallen müßten, an denen ſich der abgewieſene Gegenſatz ſofort dadurch rächt, daß ihrer unendliche ſein würden — ſondern nur mit ihrer immanenten Negation ſind ſie real und objectiv, d. h. unter dem Geſichtspuncte des Werdens. Es gibt Raum, Zahl und Zeit, aber jede Abtrennung innerhalb ihrer Unendlichkeit iſt willkürliche Action des endlichen Verſtandes. Nur die individuellen Zwecke des Menſchen nöthigen den Verſtand zu ſolcher Abtrennung. Divide et impera! iſt ſeine Deviſe. Der Menſch, um ſelbſtbewußt zu ſein, muß den unaufhaltſamen Fluß, in welchem er und die Welt ſich befinden, ſcheinbar aufhalten in Einem Momente, und dieſes Selbſtbewußtſeins bedarf er zu ſeinen Handlungen. Er muß, um auf Einzelweſen oder Einzeldinge zu wirken, oder durch ſie zu wirken, ſie erſt fixiren als Einzelweſen wie ſich ſelbſt, und ſich und ſie intellectuell, da er es realiter nicht vermag, ausſchneiden aus dem ewigen Fluſſe der Dinge wenigſtens für den Moment ſeines

Erkennens und Wirkens. Dieſes „für den Moment“ lehrt ſchon, wie es beſchaffen ſei mit der Realität ſolcher Grenzen; jedermann weiß es, daß es realiter keine Momente gibt in der Zeit, wie im Raum keine Puncte. Hat dieſe Erfahrung ſchon vor Jahrhunderten zu Witzeleien und Sophismen gedient, ſo ſoll ſie zu unſerer Zeit für die Erkenntniß der Wahrheit Baſis werden. Wer um ſeines Handelns willen, individueller Zwecke halber, nach der Zeit fragt, beruhigt ſich bei der Ausſage der Uhr und es iſt ihm gleichgiltig, daß der Moment, welchen ſie zeigt, im ſelben Momente ſchon der Vergangenheit angehört; wer dagegen im abſoluten Intereſſe der Wahrheit nach der Zeit fragt wie überhaupt nach den Dingen an ſich, muß die Spuren tilgen, die ſein endlicher dem Willen dienender Verſtand ihrem Begriffe aufgedrückt, muß den Spiegel wieder reinigen, den ſein irdiſcher Mund überhaucht hat, muß ſich davon zurücklehnen mit ſeiner endlichen Erſcheinung, um nicht anſtatt des blauen Himmels, den er darin beobachten will, ſeine eigene Phyſiognomie zu erblicken. Alles dies wird vollzogen dadurch, daß der Negation die Realität wieder eingeräumt wird, die ihr auf Zeit nur um endlicher Zwecke willen abgenommen war. Damit wird nichts Neues hinzugebracht, nur der Abbruch wird vergütet, den der endliche Verſtand, im Einzelintereſſe befangen, der abſoluten Wahrheit gethan hatte. Es iſt das der Vernunft inwohnende Abſolute ſelbſt, welches, hinter dem es verleugnenden Verſtande lauernd, ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt nöthigt, ſobald es ihr Intereſſe gilt. Verneinung des endlichen Verſtandes im Intereſſe des Abſoluten iſt das Princip der Wahrheitserkenntniß, und der Kundige kann nunmehr über das Recht der Zuſammenordnung dieſer Lehre mit den beiden folgenden nicht mehr im Zweifel ſein.

Es gibt Philoſophen, welche die Realität des Seins ausſchließlich behaupten; es gibt deren, was man nicht vermuthen ſollte, welche ausſchließlich an der Realität des Nichtſeins feſthalten. Beide bringen es über den Vorſatz, dies zu thun, nicht hinaus; der abgewieſene Gegenſatz rächt ſich an beiden. Jene, in ihrer Conſequenz Materialiſten, bedürfen zum wenigſten des Begriffes der Kraft, der doch den engen Bezirk des Seinsbegriffes

weit überſchreitet, auf Schritt und Tritt; dieſe, in ihrer Conſequenz Skeptiker (ſonſt auch Spiritualiſten und abſolute Idealiſten), können ſich nicht entbrechen, wenigſtens für ſich und ihre Meinung irgend ein Sein in Anſpruch zu nehmen. Auf unſerem Standpuncte wird weder das Sein, noch das Nichtſein, ſondern lediglich ihre Getrenntheit verworfen. Deshalb mußten wir gegen Sch., als einen Philoſophen der Nichtſeinskategorien, die Realität der Seinskategorien durchſetzen, und alles im erſten Theile Geſagte behält auch für dieſen dritten ſeine Richtigkeit.

Soviel war nöthig, um den Standpunct zu kennzeichnen, von welchem aus Sch. allein berechtigt geweſen wäre, den Willen als Dinganſich, richtiger als Abſolutum, aufzuſtellen, und von welchem aus daſſelbe nicht als ein nach Analogie angenommenes, ſondern als denknothwendiges ſich herausgeſtellt hätte; denn daß Wille (im Sch.'ſchen Sinne) oder Kraft die allein mögliche Coïncidenz iſt von Materie und Geiſt, von welchen jene auf der Seite des Seins, dieſer auf der des Nichtſeins ſteht, und daß ſie die Wahrheit iſt dieſer beiden Gegenſätze, beide als abſtracte Einzelbeſtimmungen in ſich aufhebend, entſprechend dem Begriffe des Werdens: dies bedarf nunmehr keiner Ausführung. Daß ſie aber, dieſe abſolute Kraft, mit allen andern Kategorien, die ja objectiv gelten, auch die der Teleologie in ſich habe, alſo, nach Schs Sprachgebrauch, Wille ſei, iſt damit zugleich gegeben.

Das Reſultat dieſer Betrachtung über die Erkenntniß des Abſoluten iſt alſo dies, daß Sch. auf keinem andern Wege, als dem Hegels, das Abſolute als ſolches erkennen und dieſe Erkenntniß rechtfertigen konnte, welchen Weg wir hier natürlich nur andeuten und nicht bis zum letzten Ausgangspuncte zurückverfolgen durften. Immerhin wäre alſo Hegel beſſerer Beachtung und vor Allem größerer Achtung werth geweſen. Mag Schn vielleicht ſein perſönlicher Charakter und ſein Styl Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben haben, ſo handelt es ſich hier nur um ſeine wiſſenſchaftliche Leiſtung, und möchte ich in Bezug darauf Schn vorführen, was er ſelbſt ſagt P. II, §. 226: „Die Deutſchen ſind ſo ſelten originell, daß man nicht, ſobald es einmal dazu gekommen iſt, gleich mit Knütteln drein ſchlagen ſollte.“

Verneinung des Endlichen im Intereſſe des Ab-

soluten heißt das Symbolum für alles menschliche Thun, das Anspruch auf Vollkommenheit macht, und wie wir es in der Erkenntnißthat gefunden, so werden wir es auch in der Schönheitsthat und in der Gutthat finden. Wir kommen zur Darstellung der Principien der Sch.'schen Ästhetik, bei welcher wir uns mehr noch als bisher der Einzelheiten enthalten müssen. —

2.

P. II, §. 205 ff. Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen lautet: wie ist Wohlgefallen an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung auf unser Wollen? Jedes andere Wohlgefallen nämlich, als das am Schönen, bezieht sich als Förderung, also Wollust, Glück, auf den Willen zum Leben. Auf diese Frage lautet die Antwort: Wenn das Object unsrer Anschauung, also unsers Wohlgefallens, die platonischen Ideen der unbelebten und belebten Natur sind, dann fordern diese ein willensreines Subject des Erkennens als subjectives Correlat. Diese Ruhe des Willens selbst ist ästhetisches Wohlgefallen und reinstes Glück; denn der Wille allein ist Quell unsrer Leiden, und all unser Glück ist negativ, Aufhebung des Schmerzes als des Positiven. Nur bei voller Entäußerung dieses Willens also, Objectivation desselben, wird das Schöne objectiv genossen, und nur in diesem Zustande das Kunstwerk concipirt; erst die Ausführung ruft den Willen wieder herbei. Solche Losreißung des Intellects ist eine abnorme, auf seinem Überwiegen beruhende Erscheinung, oft an Wahnsinn grenzend; die Anlage zu ihrem Vorwalten ist das Genie (W. II, Cp. 30 u. d. I, §. 26). Allein in jenem Zustande, welches der der sich verlierenden Contemplation ist, wird das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subject des Erkennens, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen (W. I, §. 34), frei also auch von allen Formen des Satzes vom Grunde, wie sein objectives Correlat, die platonische Idee (§. 33). — Die Idee nämlich geht nicht ein in das principium individuationis und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung; sie stellt sich dar in unzähligen Individuen und Einzelnheiten, zu denen sie sich als zu Nachbildern verhält wie das Vorbild (§. 36). Ihr empirisches Correlat ist die Gattung; dem Inhalte nach ihr gleich ist der Begriff, aber ungleich der Form nach; denn die Idee ist Anschauung. Die Begriffe können universalia post rem, die Ideen universalia ante rem heißen (W. II, Cp. 29). Sie, die Ideen, εἴδη, die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, sind es, welche unter

allem Wechsel fortbestehen, und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen (P. I, S. 64). Sie sind die unmittelbare und daher adäquate Objectität des Dingesansich; sie haben daher die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satze vom Grunde begreifen, abgelegt, oder sind vielmehr noch nicht in sie eingegangen: aber die erste und allgemeinste Form ist ihnen geblieben, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject (W. I, §. 32). — Ein Ding ist schön, je mehr es die objective Betrachtung erleichtert, je mehr es also den Gattungscharakter trägt, oder je höher es steht auf der Stufe der Objectivationen (W. I, §. 41). Man darf sich bei der Betrachtung nicht seiner selbst, nur des betrachteten Dinges bewußt sein; je mehr dies möglich, um so schöner ist das Ding; denn damit ist alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, also die Bedingung erfüllt jeglichen ästhetischen Genusses. Dies zu erleichtern, durch Entfernung jeder Willensanregung, ist Aufgabe der Kunst, dieses ausschließlichen Werkes des Genius (W. I, §. 26. II, Cp. 30). Das Reizende, das den Willen anregt, ist daher in der Kunst zu meiden, geschweige das negativ Reizende, d. i. Ekelhafte (I, §. 40). Den Eindruck des Erhabenen (§. 39) können nur Gegenstände hervorrufen, deren objective den Willen nicht afficirende Betrachtung die Überwindung eines feindlichen Verhältnisses zum Willen, also der Furcht, zur Voraussetzung hat. Dagegen feiert die Kunst ihren eigentlichen Triumph am christlichen oder asketischen Ideale. Nachdem sie den Willen in seiner adäquaten Objectität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannichfach bewegen und sein Wesen entfalten, endigt sie hier mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntniß seines Wesens (§. 48 extr.). — Auf die sixtinische Madonna:

Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsetzt
In ihrer Gräu'l chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihres Treibens nie geheilte Thorheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz —
Entsetzt: doch strahlet Ruh' und Zuversicht
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewißheit.*)

*) Gewiß eine poetisch sehr wohl gelungene und völlig zutreffende Deutung des Rafaelschen Christuskindes. P. II. im Anhange.

Eine unvollziehbare und unnöthige Emancipation der Erkenntniß vom Satze des Grundes ist auch in der Ästhetik das erste, was uns begegnet. Daß wir die Unmöglichkeit solcher Emancipation von Sch. selbst lernen können, uns nur consequenter an seine eignen Aussprüche haltend als er selbst, ist uns schon bekannt. Er selbst hat uns eingeschärft, daß der Satz vom Grunde die alleinige Form des Objectseins für ein Subject ist; wir sind zu sehr davon überzeugt, als daß wir jetzt meinen könnten, es gebe eine Erkenntniß, die alle Formen des Intellects abgelegt, nur die des Objectseins allein und schlechthin ohne den Satz vom Grunde beibehalten habe. Die Ästhetik hat, solche Emancipation zu fordern, auch kein Recht: ist doch auch das Vorstellungsbild, welches unserm ästhetischen Auge, sei es als Natur- oder als Kunstschönes, vorschwebt, ein räumliches oder als musikalisches, poetisches, mimisches Schöne ein zeitliches, unterliegt also dem Seinsgrunde*), endlich auf jeden Fall ein vom Subject als solchem abgetrenntes, vergegenständlichtes Bild, was eine Anwendung des Caussalsatzes auf dasselbe voraussetzt. Allein von dem Allem will Sch. diesmal durch seinen Ausdruck „Freiheit vom Satze des Grundes" gar nicht gesprochen haben. Diese Freiheit ist ihm hier identisch mit der Freiheit vom Willen zum Leben! Freilich haben wir sonst gelesen, daß der Wille Alles in Allem sei und konnten uns dabei nicht wohl denken, daß der Intellect sich von ihm befreien würde. Indeß reducirt sich Schs Meinung auf Folgendes: Die ästhetische Betrachtung eines Objects ist frei von dem Satze vom Grunde, sofern er als Motivation auftritt des Einzelwillens. Was wir rein in ästhetischer Absicht betrachten, dürfen wir nicht begehren; weil das Schöne sofort aufhört schön zu sein, dagegen angenehm oder nützlich wird, sobald man es begehrt. Dies aus dem Grunde, weil wir das Schöne bereits haben, es in der Anschauung haben, ein anderer Besitz aber davon, als dieser, nicht möglich ist; jeder andre Besitz, also

*) Jeder Theil der „Welt als Wille und Vorstellung" widerlegt die Idealität der entsprechenden Form des Satzes vom Grunde: der 1. des Erkenntnißgrundes, der 2. des Werdegrundes, der 3. des Seinsgrundes, der 4. des Beweggrundes — statt daß er sie erhärten sollte.

auch jedes andre Begehren, würde ein andres Intereſſe vorausſetzen als das am Schönen ſelbſt, demnach das Schöne von ſeiner Schönheit abziehen. Dies und nichts Anderes iſt der Sinn des Sch.'ſchen Satzes, daß nur der *willensreine* Intellect das Schöne erſchauen und concipiren könne. Fiel es hierbei auf, daß ein Syſtem, welches den Willen als das All-Eine bezeichnet, dennoch Platz hat für einen Intellect, der als völlig frei vom Willen gar nicht mehr als Erſcheinung jenes Einen, des Abſoluten, ſcheint betrachtet werden zu ſollen: ſo hat dieſes ſcheinbare Mißverhältniß ſeinen Grund in der, nunmehr *zweiten*, Veränderung, die ganz unvermerkt mit dem Begriffe des Willens vorgeht, die ſchon in der Lehre von der Erkenntniß des Dingesanſich ſich leiſe einſchlich, hier deutlicher, am deutlichſten unten in der Asketik zu Tage tritt. Mit Vorliebe, beinahe regelmäßig, wird dort und ſchon hier dem Willen der Name *Wille zum Leben* beigelegt, und nur der oberflächlich Leſende kann ſich überreden, in dieſem Lebewillen ganz daſſelbe vor ſich zu haben, was er als Urprincip der Metaphyſik bisher kennen gelernt. War der Wille im Anſchluß an die Erkenntnißtheorie noch *Erkenntnißthat*, nach ſeiner erſten Häutung zum naturphiloſophiſchen Princip ſchon abſoluter ideal-realer Proceß oder *teleologiſches Werden*, ſo iſt er jetzt nicht mehr und nicht weniger, als der *egoïſtiſche Wille des Einzelſubjects*, der, weit entfernt mit dem abſoluten Willen zuſammenzufallen, nur eine *Beſonderung*, und zwar eine ihrem Weſen nach dem Abſoluten *widerſtrebende* Beſonderung deſſelben iſt. Nur bei dieſer Auffaſſung iſt es möglich, von einer Anſchauung oder Erkenntniß zu ſprechen, welche frei iſt vom Willen zum Leben. In der That ſteht auch ſolche Anſchauung im *Dienſte* eines Willens, aber nicht des egoïſtiſchen, als welcher der Schönheit wie dem Abſoluten überhaupt feindlich iſt, ſondern des abſoluten, des Urwillens ſelbſt. Wie möchte ſich auch der Intellect befreien vom Willen zum Leben, wenn er nicht eine *Kraft* in ſich trüge, die ſolchen ſchweren Act zu vollziehen vermag? Laſſen wir aber für dieſe Kraft die Bezeichnung Schs eintreten, ſo kann auch die äſthetiſche Anſchauung nur vom *Willen*, aber dem abſoluten, abhängen, und wir gewinnen das Symbolum aller vollkommenen Menſchenthat wieder, wie wir es oben gefunden und das

nun an dieſem Orte alſo lautet: Verneinung der endlichen (an des egoïſtiſchen Willens Zwecke gebundenen) Anſchauung im Intereſſe des Abſoluten iſt Bedingung alles äſthetiſchen Schaffens, wie Empfangens.

Nicht mehr als conditio sine qua non iſt dieſe Verneinung, aber nicht weiter als bis zu dieſer hat es Sch. gebracht in ſeiner Theorie des Schönen, ſo treffende und feine Beobachtungen und Einzelbemerkungen über äſthetiſche Dinge ſich auch vielfältig in ſeinen Schriften verſtreut finden. Ihm, dem negativen Denker, fehlt hier wie faſt überall die poſitive Seite. Jene Verneinung fegt nur den Tempel, den Händler und Schlächter und mancherlei Gethier zur Mördergrube gemacht, ſie fegt ihn rein, damit der Herr einziehe und ihn wieder zum Bethaus erhebe. Wol ſchweigen nunmehr die blökenden und kreiſchenden Stimmen des vertriebenen Haufens, aber nicht Befreiung von dieſem Leiden iſt der nun folgende Genuß, ſondern nur Bedingung des viel höheren und wahren Genuſſes, der Verſenkung nämlich in den Anblick des Herrn ſelbſt, der mit unwiderſtehlicher Liebe Herz und Sinne feſſelt des gereinigten und ihm gelaſſenen Menſchenkindes. Wol iſt das Herz rein von ſelbſtiſcher Begier; aber wie ſollte es entzückt und berauſcht ſein können über ſeine öde Leere? Ein neuer Beſitz zieht ein, ganz anderartig und mächtig, der das Herz ausfüllt und, weit entfernt, ein bloßes Quietiv zu bieten, ein Homeriſches νηπενθὲς nach den Leiden dieſer Welt, dem Willen zum gewaltigſten Antriebe wird, nicht die Welt ſich, ſondern ſich und die Welt Gotte zu erobern, ihm darzubringen als demüthiges Opfer.

Der Ort, welchen der neue Beſitz anfüllt, iſt das Gemüth, welches Gefühl iſt, ſofern es den Eindruck des Schönen empfängt, Phantaſie oder Bildkraft, ſofern es das Schöne hervorbringt. Sch. kennt das Gemüth nur im Kantiſchen Sinne, das Gefühl nur als dunkles Wiſſen; der Phantaſie gedenkt er beiläufig als eines bekannten Dinges, deſſen Exiſtenz nicht bezweifelt wird, ſie hat aber keine Stelle in ſeinem Syſtem. Sein Syſtem iſt Dualismus, es hat die Wahrheit der Trinitätslehre nicht an ſich erfahren. Intellect und Wille theilen ſich in den Raub, den ſie am Gemüthe begangen. Das Gemüth iſt aber das reale Correlat der

Vernunft als des idealen; wie die Vernunft das Abſolute producirt und empfängt oder verſteht, im Gedanken, als Wahrheit: ſo producirt und empfängt oder empfindet das Gemüth das Abſolute als Schönheit. In ſeinem Ausfall bei Sch. gibt ſich eine Lücke kund, die ſich durch das ganze Syſtem zieht: allenthalben fehlen die realen Correlate. Auch die Natur an ſich, die körperliche Welt, iſt für ihn des äſthetiſchen Gehaltes baar; denn ihre Formen, ihr Materielles, ſoll der Vorſtellung anheimfallen. Die Vorſtellung aber verfährt nach abſtracten Kategorien; woher nimmt ſie die Fülle ihrer Farben und Geſtalten, wo quillt der Born ihrer unendlichen Schönheit? Sch. hat darauf keine Antwort; denn auch ſein Wille ſoll als Dinganſich keine Mannigfaltigkeit in ſich bergen. Wohl und Wehe ferner werden unmittelbar auf den Willen bezogen (P. II, §. 218) — wer aber wollte leugnen, daß die Phantaſie die eigentliche Quelle aller Freude iſt und dem Schmerze unabläſſig leidige Nahrung zuführt? Wenn endlich irgend etwas, ſo iſt die Religion Sache des Gemüths; iſt wol Sch. dieſem edelſten Gute in ſeinen leichtfertigen Betrachtungen (P. II, §. 174 ff.) nur im mindeſten gerecht geworden? Iſt die Religion der Griechen „eine halb ſcherzhaft gemeinte Kinderreligion (§. 191), ein Spiel der Phantaſie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmährchen" (§. 177), ſo haben die geiſtvollſten Männer unſers Jahrhunderts mit ihren tiefſinnigen Deutungen nur eiteln Träumen gehuldigt. Eine Philoſophie aber, die für das Gemüth keinen Platz hat, kann unmöglich einer Periode angehören, deren typiſcher Vertreter Schelling iſt. Das Äſthetiſche und Myſtiſche, was ſie mehr und mehr noch, als ſie ſelbſt, ihr Verfaſſer beſitzt, können wir wiederholt nur als verſpätete Vorbotſchaft eines Vollkommeneren anſehen.

Das Object der äſthetiſchen Anſchauung iſt für Sch. die platoniſche Idee als Typus der Gattung. Sie ſei die unmittelbare Objectität des Willens, der das principium individuationis nicht anhange. Wir wollen nicht urgiren, daß auch die Vielheit der Gattungen und Ideen dieſes principium erheiſche: die Erkenntnißtheorie iſt ja längſt vergeſſen. Wir halten uns daran, daß nach unſerer Erkenntnißlehre, die wir als richtig bewieſen zu haben glauben, ſich der Wille in realen Individuen objectivirt, deren

Gattungstypus als ſolcher niemals in rerum natura erſcheint, ſondern wirklich nur in mehr oder weniger von ihm abweichenden Exemplaren vorhanden iſt (universalia in rebus). Als Einheit aber exiſtirt er einerſeits im Begriffe für die Wiſſenſchaft, andererſeits kann die Kunſt wol für jede Gattung eine Normalgeſtalt der Anſchauung vorführen. Daß aber dieſe Normalgeſtalt der Gattung Eines ſei mit dem Kunſtideale der Schönheit, iſt ſehr zu bezweifeln. Ja ſelbſt wenn beides zuſammenfiele, wäre dies zufällig und für die Kunſt ohne Bedeutung; denn der Umſtand, daß ein Bild eine Gattung bezeichnet, iſt an ſich ohne alle äſthetiſche Wirkung. Das Wahre an der Sache iſt vielmehr, daß die Einzelheit des dargeſtellten Dinges verneint ſein muß durch die abſolute Idee ſelbſt; daß der Einzelwille, wie in einem Beiſpiele, ſich als verneint vom Abſoluten, aufgeſogen von ihm und in ſich aufgehoben, zur Anſchauung gebracht finde; daß es dargeſtellt ſei dieſes Einzelding, sub specie aeternitatis, im Lichte des Abſoluten. Nur dadurch, daß die Idee ihren Strahlenglanz darüber ergießt, wird das Ding ſchön. Da ſind alle Einwirkungen verwiſcht, mit welchen der Kampf der Einzelwillen und Einzelweſen ein jedes derſelben befleckt. Und iſt dieſer Kampf ſelbſt der Vorwurf des Künſtlers, ſo ſoll dem Auge des Beſchauers der Sieg der Idee darin ſichtbar werden, damit auch die kleinſte Gruppe verklärt ſei zum Abbilde des Abſoluten, wie die Sonne in jedem Thautropfen ſich ſpiegelt und jedes Blümchen ein Tempel der heiligen Trias iſt. Nicht bloß erleichtern ſoll der ſchöne Gegenſtand die Verneinung des Willens, nein, er ſelbſt ſoll ſie darſtellen, nicht aber als Verneinung allein ſeiner Einzelheit, ſondern als Bejahung zugleich des Abſoluten, als welches allein jene Verneinung zu vollziehen vermag. Warum ſind wol die Weſen der höhern Objectivationsſtufen beſſer geeignet für jene Erleichterung, wie Sch. ſelbſt angibt? Weil ſie jener Verneinung ſelbſt näher ſtehen, weil ſie ſchon dieſſeits liegen der Culmination des abſoluten Proceſſes, der, vordem zur Vielheit erweitert, zur Einheit zurückſtrebt.

Verneinung des Ichs allein iſt indiſch; aber Verneinung des Ichs durch Bejahung des Abſoluten iſt chriſtlich. Nur deshalb feiert die Kunſt ihre Triumphe am chriſtlichen Ideale, weil hier das

Auge ihres Helden auch Siegesglanz und Zuverſicht ſtrahlt, nicht Entſetzen allein. Nur ein poſitives Ideal kann die Macht ſein, von welcher jene Verneinung ausgeht; wird die Verneinung ſtatuirt ohne dieſe Bejahung, ſo wird das Ideal nur verleugnet; denn ohne ſeinen Beſitz iſt die Verneinung Unmöglichkeit oder Lüge. Das Ideal iſt das Reſultat aller Zeugungen der Phantaſie, der Totalausdruck ihres Gehaltes, die reale Anſchauung für dasjenige, was die Vernunft als Abſolutes erkennt. Die Vernunft, das Selbſtbewußtſein, bemächtigt ſich des Ideals und fixirt es zum ſtehenden Ausdruck der Individualität. Der bewußte Wille bemächtigt ſich ſeiner als ſeines Stoffes, und ſo geht es ein in die Werke des Künſtlers, wie in die Gedanken des Philoſophen. Fides praecedit intellectum. Das Ideal geht ein in den Willen; es iſt zuletzt und in Allem die Richtſchnur des Handelns. Wol hat jedes Soll nur hypothetiſche Bedeutung (E. S. 122 ff.), aber nicht bloß an Strafe oder Lohn kann es geknüpft ſein, ſondern die Erreichung des Ideals ſoll es bedingen. „Willſt du dieſes Ideal, dieſes Muſterbild, erreichen, dann ſollſt du ſo oder ſo geſinnt ſein“ iſt der vollſtändige Ausdruck jedes ethiſchen Gebotes. Jedes einzelne Gebot iſt eine Analyſe aus dem Begriffe des Abſoluten, welches, wie Ideal für die Kunſt, auch Fundament und Princip für ſittliches Handeln iſt. *Πάντα ἐν κυρίῳ.* Mit der Frage nach Schs Ideale beginnen wir demzufolge die Beurtheilung ſeiner Asketik oder Ethik im engern Sinne.

3.

Den Mangel jeglichen Ideals nennen wir Peſſimismus. Dies iſt gleich dem Skepticismus ein unmöglicher, weil ſich ſelbſt verneinender, Standpunct. Er bildet Reihe mit dieſem und dem Quietismus, welcher dieſelbe Unmöglichkeit bezeichnet im Ethiſchen, wie im Äſthetiſchen der Peſſimismus und der Skepticismus im Theoretiſchen. Dieſe drei ſtehen in ſolidariſchem Zuſammenhange; wer ſich dem einen nähert, wird dem anderen nicht ferner ſtehen; aber ohne Widerſpruch, ohne Selbſtaufhebung, iſt keiner dieſer drei Standpuncte zu behaupten. Sie ſind in Einem die Negation des Abſoluten, in reiner Negativität verharrend, Allem was

jemals Religion genannt worden diametral entgegengeſetzt, die Irreligioſität κατ' ἐξοχήν nach ihren drei möglichen Seiten; denn der Skepticismus iſt die reine Verneinung des Glaubens, der Zweifel ſchlechthin, der Peſſimismus die reine Verneinung der Hoffnung, die Verzweiflung ſchlechthin, und der Quietismus die reine Verneinung der Liebe, die Indifferenz ſchlechthin. Nicht einmal ein anderes Poſitive wird an die Stelle des verneinten Abſoluten geſetzt, das dann nur in contradictoriſchem Gegenſatze ſtände zu ihm, ſondern ſein conträres Gegentheil, das reine Nichts, ſoll die Stelle des Abſoluten vertreten. Diabolismus kann die Einheit jener drei Richtungen genannt werden; ſie entnimmt ihre Belegſtellen aus des Mephiſtopheles Munde. Conſequent wird ſie von Niemand und kann ſie von Niemand theoretiſch vertreten werden; ſie hat nur Eine conſequente Vertretung und die iſt praktiſch, nicht theoretiſch: das iſt, nachdem ſelbſt ἀπορία, ἐποχή und ἀταραξία noch als inconſequent verworfen worden — der Selbſtmord. Von Lebenden kann es nur heißen, daß ſie Skeptiker, Peſſimiſten, Quietiſten ſein wollen; ſie können es aber nicht ſein. Wie dem Skeptiker eingehalten wird, daß er doch ſeine Skepſis für wahr halten müſſe, ſo muß der Peſſimiſt die Idealloſigkeit für ſein Ideal, d. h. für ſchön halten, und der Quietiſt ſeine Ruhe für ſein Thun, d. h. für gut. Hält der Peſſimiſt ſeinen Standpunct nicht für ſchön, ſo bedarf er zu dieſem Urtheil eines Ideals der Schönheit, an welchem er ſeinen Standpunct prüft und bemißt, ob er ſchön zu nennen ſei oder nicht. In der That aber ſind die Hexen des Macbeth ſeine Gewährsleute: ſchön iſt ihm häßlich, häßlich ſchön. Eines idealen Maßſtabs bedarf er gleichfalls, um die Welt für die ſchlechteſte zu erkennen; und da er von ſolchem Urtheile jedesmal ſich ſelbſt mit ſeinem Ideale ausnehmen muß, ſo iſt die Welt nicht die ſchlechteſte; denn daß dem Menſchen, der die größte Intelligenz und den mächtigſten Willen hat in der uns bekannten Schöpfung, der abſolute Maßſtab inwohnt zur Beurtheilung des Wirklichen, daß er im Stande iſt, möglicherweiſe Peſſimiſt zu ſein: dies widerlegt allen Peſſimismus. Auch ſein Ideal hat er gebildet und geſtaltet vermittelſt der Formen der Wirklichkeit; er findet eine Harmonie zwiſchen den Geſetzen ſeines Innern und denen der

Außenwelt; wenn aber jene ihm ein Ideal liefern, daran er befriedigt ist, wie mag dann letztere so häßlich und unbefriedigend sein? Wol ist die Erde ein Jammerthal, voll des Unglücks und der Sünde; wol sind die Menschen in großer Mehrzahl unwürdig ihrer Idee, wol beherrschen Eigennutz und Lüge die Gesellschaft und wol sind die öffentlichen Zustände oft mehr Nothbehelfe als Quellen des Glücks: doch diese Einsicht macht Niemanden zum Pessimisten. Das Judenthum, dessen *πάντα καλὰ λίαν* ja nur über die antelapsarische Welt des Paradieses gesprochen ist, repräsentirt diese Einsicht durch den Mythus vom Sündenfall; das Christenthum hat sie von Anbeginn durch seine Weltflucht documentirt. Fichte spricht sie aus in treffenden Schilderungen (a. a. O. S. 219—231, 323—329). Aber allenthalben ist Versöhnung und Erlösung, Hoffnung auf Verbesserung, zukünftiges oder jenseitiges Leben. Fichtes Wille hat zu starke sittliche Begeisterung, als daß er sich nicht zutrauen sollte, die Welt dem Ideale mit zuführen zu können (S. 231—246); das Absolute kommt ihm zu sehr überein mit dem Guten, als daß er nicht glauben sollte, auch das Üble und Böse, soweit es wirklich geschehe, sei gut, d. h. zweckmäßig (311), und sich deshalb nicht entschlagen sollte aller Trauer und allen Schmerzes (321). „Die Einsicht in die Nothwendigkeit des Leidens könnte schon einen bedeutenden Grad stoïschen Gleichmuths erzeugen; übermäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person, man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhange völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten" — sagt selbst Sch. (W. I, §. 57), wie er denn die Teleologie stets für eine allgemeine erkannt hat, die Wahrheit, daß das Böse um des Guten willen da sei, auch durch eine schöne Parabel erläutert (P. II, §. 390), und an vielen Stellen, namentlich der Parerga, den Anlauf zu einer Theodicee nimmt (II, §. 152. 171. 173. 181). Daß seine Philosophie dennoch dem Pessimismus günstig ausfällt, muß daher seinen Grund in einem andern Elemente haben, das den Pessimismus immer wieder heranzieht, oder im Mangel eines Elementes, das im Stande wäre, denselben auf immer zu verscheuchen. Und erinnern

wir uns, daß Hoffnung und Freude, als beide ästhetischer Natur, ihren Sitz im Gemüthe haben: so können wir über die Bestimmtheit des fehlenden Elementes nicht länger im Zweifel sein. Es fehlt wiederum das reale Correlat, das positive zum vorhandenen negativen. Wir bestätigen dies durch eine kurze Vorführung des Sch.'schen Pessimismus.

Da, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist: so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen „der Wille", sagen: der Wille zum Leben (W. I, §. 54). Das Leben unsers Leibes aber, das dieser Wille will, ist nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod: ebenso ist die Regsamkeit unsers Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Das Leben schwingt, gleich einem Pendel, zwischen Schmerz und Langeweile; denn das Streben und Wollen entspringt aus Mangel, Schmerz; wenn es aber dem Wollen an Gegenständen fehlt, entsteht Langeweile. Der Mensch als die vollkommenste Objectivation des Willens zum Leben, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen (§. 57). Aller Wille ist endloses, zielloses Streben; alles Streben ist Leiden, so lange es noch nicht befriedigt ist: keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr nur der Anfangspunct neuen Strebens. Das Streben ist noch dazu überall gehemmt, überall kämpfend, so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens (§. 56). Das Positive ist der Schmerz; dagegen kann Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als Befreiung von der Noth; denn dahin gehört nicht nur jedes wirklich offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört (§. 58). — Diese Welt ist nach allem diesem die schlechteste unter den möglichen, und dies läßt sich beweisen. Sie ist nämlich so eingerichtet, wie sie sein müßte, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter allen möglichen die schlechteste (W. II, Cp. 46). Auch an eine Besserung, einen Fortschritt, ist nicht zu denken; denn der Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittels des Weltprocesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunct bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte (W. II, S. 186). Glück-

seligkeit kann überhaupt nicht wohnen, wo kein Sein, sondern stetes Werden ist (P. II, §. 144). — Was wir im Tode fürchten, ist nur der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverholen kundgibt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objectivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod (W. I, S. 319). Die Individualität loszuwerden, ist aber kein Verlust, sondern Gewinn (P. II, §. 141); denn schon unser Dasein ist verwerflich, der Wille zum Leben selbst, und der Tod eben ist der Beweis dafür, daß unser Dasein eine Schuld implicirt (P. II, §. 164). Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt daher eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Jede Individualität ist ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen, der eigentliche Zweck des Lebens ist (W. II, S. 494). Unser Dasein aber und seine Beschaffenheit ist selbst die Strafe für die Schuld, welche es einschließt; denn in der ewigen Gerechtigkeit ist Strafe und Schuld so verbunden, daß beide Eines sind. Wie der Wille selbst, so ist die Welt und die Welt ist das Weltgericht. Im Mythus von der Seelenwanderung ist diese ewige Gerechtigkeit versinnbildet (W. I, §. 63).

Wir unternehmen es nicht, durch Milderung der Urtheile, welche Sch. über Welt und Menschen ergehen läßt, eine günstigere Stimmung zu begründen als die seinige ist; denn solche Urtheile sind nicht das Wesentliche am Pessimismus. Der ärgste Menschenfeind kann sich trösten, sei es, daß er die Vorstellung der Erde als eines winzigen Theiles des Weltganzen, den er im Grunde allein kennt, zu Hilfe nimmt, oder daß er alles Gewicht auf den Glauben an ein jenseitiges Leben legt, oder beides verbindet. In der That ließe sich von diesen Gesichtspuncten aus der Sch.'sche Pessimismus schon wesentlich untergraben. Mit grausamer Willkür hat er Welt und Menschen in seinen Urtheilen depravirt, die Sternenwelt zur subjectiven Vorstellung herabgesetzt und den Glauben an persönliche Fortdauer, der sich als Glaube in jedes System einschalten, von keinem zwar beweisen, aber auch nicht widerlegen läßt (sofern wir nämlich Fortdauer von ewiger Fortdauer unterscheiden), ohne Grund weggeworfen, so daß sich wol von ihm sagen läßt:

Weh! weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!

Es liegt uns indeß weniger daran, eine empiriſche Theodicee zu liefern, zu der uns übrigens Schs Begriff der Teleologie ſelbſt das Princip böte, noch einen Glauben von außen heranzubringen, zu dem als Glauben Niemand genöthigt werden kann — als daran, die Inconſequenz aufzuzeigen, mit welcher der Peſſimismus, dieſes exotiſche Gewächs, ſich an eine Philoſophie angeſetzt hat, die bishierher wenigſtens in der Culturgeſchichte Europas noch eine Stelle hatte.

Dieſe Inconſequenz tritt ſogleich hervor in der Einführung des Ausdruckes Wille zum Leben, welcher nunmehr herrſchend iſt. Mit ihm wird thatſächlich der Einzelwille zum abſoluten erhoben, und wenn wir die Klagen der Reihe nach durchgehen, welche Sch. über das menſchliche Leben zu führen hat, werden wir finden, daß darin allenthalben der egoiſtiſche Wille klagt, oft genug darüber, daß er nicht abſoluter iſt. Dies aber ſoll und kann er nicht ſein. Daraus, daß er dies ſein will, nämlich abſolut ſein will mit Bewahrung ſeiner Ichheit, quellen die meiſten, ja vielleicht alle ſeine Leiden. Sie dienen ihm, das rechte Glück zu finden, das nur im Sichaufgeben ans Abſolute ſelbſt liegt. Der Einzelwille iſt die Negation des allgemeinen oder abſoluten Willens; wird er zum Nachtheil dieſes letzteren in den Vordergrund gerückt, ſo muß daraus eine Welt- und Lebensanſchauung entſtehen, der die poſitive Seite fehlt und mithin aller Quell echten Troſtes durchaus abgeht, und welcher demgemäß die Vernichtung für das letzte und wünſchenswertheſte Ziel gelten muß, welches aber keine Vernichtung iſt um Gottes Willen, kein ſeliges Zergehen an der Glorie Gottes in der zu ihm ziehenden Liebe, folgend einem, zu ſeiner Ehre und im Dienſte ſeines Willens, im Genuſſe der Arbeit vollbrachten Lebenslaufe, ſondern nur der Abſchluß eines trübſeligen Daſeins ohne Erſatz. Da wird denn zu der höchſtens im allegoriſchen Sinne haltbaren Büßungstheorie gegriffen, nach welcher das Daſein ſelbſt eine Schuld iſt, die Strafe verdient. Dies Alles ſteht in keinem Zuſammenhange mit Schs Metaphyſik, welcher die poſitive Seite nach ihrer naturphiloſophiſchen Durchführung nicht fehlt; es iſt theils eine individuelle Zuthat, theils eine Folge der ſkeptiſchen Momente des Syſtems. Daß eine Welt nicht die ſchlechteſte ſein kann, welche noch

Ideale ermöglicht, haben wir oben erörtert. Sch's Beweis ist leicht hingeworfen, mehr um diejenigen abzufertigen, die es ja nach einem Beweise verlangen sollte, als im eignen Glauben an seine Schlüssigkeit. Woher will er wissen, daß eine nur wenig schlechtere Welt nicht bestehen könnte? und was heißt: ein wenig schlechter? Der Beweis aus dem absoluten Werden, welches keinen Fortschritt verstatte, verkennt den Begriff der Entwickelung und die unendliche Möglichkeit eines ewigen Wechsels der Erscheinungsformen des Absoluten; und die Bemerkung, daß Glückseligkeit im Werden nicht möglich sei, gibt als einseitig am Werden das Nichtsein betonend einen neuen Beleg, daß Sch. auf die Seite der Nichtseinskategorien zu stehen kommt. Enthält doch das Werden beide Seiten, die des Seins sowol als des Nichtseins: warum hält Sch. sich nur an das Moment der Negation, das darin vorhanden? Wollte man ebenso einseitig sich an das Moment des Seins halten, welches im Werden nicht weniger involvirt ist, so könnte man ihm hier mit dem entschiedensten, aber nicht minder einseitigen, Optimismus begegnen. Er selbst geräth in den Bereich dieses letzteren, wie der abgewiesene Gegensatz sich jederzeit rächen muß. Er freut sich an Natur und Kunst, er verehrt Nationen und menschliche Genien, er fordert auf, wie im Luftschiff über das Schlechte sich zu erheben (P. II, §. 391), er schätzt das Glück des eigenen Bewußtseins (§. 267), er macht Vorschläge zur Erziehung (§. 256. 372 ff.), er schreibt, um der Menschheit das Wahre zu verkünden, in der Hoffnung, daß sie dereinst auf den Punct der Reife und Bildung gelangen werde, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorbringen und andererseits aufzunehmen vermag (§. 174); er glaubt an industrielle und sociale Fortschritte: das Fabrikwesen werde die schwere körperliche Arbeit fast aufheben und so eine allgemeine Geistescultur ermöglichen; auch die Kriege würden aus der Welt kommen (§. 125); als Asket endlich ist er voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe (W. I, §. 68).

Es bestätigt sich also, was wir oben im Allgemeinen behaupteten, vollständig an ihm. Er will Pessimist sein, aber kann es nicht, wie es Niemand kann. Er hat Ideale, wiewol er sich sträubt gegen sie. Wenn er kein Ideal in seiner Brust trüge, wie könnte er die

Menſchen ſo ſtreng und oft ſo richtig beurtheilen? Aber das Ideal wirkt bei ihm nur nach einer Seite, nach der negativen, wie auch ſeine Production, äſthetiſch angeſehen, nach dieſer Seite liegt als Satire und Witz, und in dieſer Hinſicht oft wahrhaft genußreich iſt*). Verkennen wir nicht, daß Schs Peſſimismus hier eine Wirkung zeigt, die uns zum Dank verpflichtet, indem ſich die Äußerung Jean Pauls hier beſtätigt, daß der Mißtrauiſche und Schwarzſehende richtiger urtheile, als der Gutmüthige. Namentlich die Parerga ſind voll von Einzelheiten, auch längeren Aufſätzen, die von entſchieden pädagogiſcher Wirkung ſind. Vieles kann man nicht ohne den Wunſch leſen, es in unbegrenzter Vervielfältigung in alle Welt ſenden zu können. Des Moraliſirens von amtlicher Seite und im traditionellen Tone überdrüſſig, würden Viele inneren Gewinn ziehen aus den Strafpredigten eines Mannes, der von wo ganz anders her zu gleichen moraliſchen Forderungen kommt und überdies den Reiz des Pikanten hinzubringt. Und dieſe Seite ſeiner Philoſophie iſt es auch, die m. E. ihm den meiſten Anklang verſchafft hat. Dies iſt kein geringes Zeichen der Zeit. Man ſehnt ſich einerſeits nach Pikantem, andererſeits aber auch aus der Atmoſphäre der ſocialen Lüge heraus nach einem offenen Worte, das der Nathansrede gleich alle Schlechtigkeit und Schwäche entlarve und aller conventionellen Heuchelei Hohn ſpreche; man ſehnt ſich und ſehnte ſich namentlich am Beginn dieſes Jahrhunderts nach tieferer Moral, als der Rationalismus bieten konnte. Indeß erſcheint Sch. hierin wiederum nur als Vorbote, da er allein die negative Seite bringt zu einem Poſitiven, das längſt wieder in Geltung iſt.

Wir gehen jetzt über zur Unterſuchung des Sch.'ſchen Moralprincips, mit welcher ſich erſt die Kritik des Peſſimismus abſchließen kann, wie die Kritik des ganzen Syſtems. Es wird nicht Wunder nehmen, wenn wir finden, daß Sch. Quietiſt ſein will,

*) Ich bin überzeugt, daß Schs eigentliches Talent ein belletriſtiſches und zwar als ſolches ein durchaus nicht gering zu ſchätzendes iſt. Er iſt in Einzelbemerkungen und kleinen komiſchen Abſchilderungen am größeſten. In dieſem Betracht möchten ſeine Parerga und Paralipomena für alle Zeiten ſeine geleſenſte Schrift bleiben.

ohne es zu können, daß er auch hier die positive Seite verdrängt, ohne doch verhindern zu können, daß ſie ihrerſeits ſich ihm aufdrängt. —

Wenn der Begriff des Guten weſentlich relativ iſt und nur die Angemeſſenheit eines Objects zu irgendeiner beſtimmten Beſtrebung des Willens bezeichnet, alſo zu einem ſogenannten höchſten Zwecke: ſo kann es nach der dargelegten Lebensanſicht kein höheres Gute, weil keinen höheren Zweck (τέλος), für den Willen zum Leben geben als ſeine eigne Verneinung (W. I, §. 65). — Der Wille bejaht ſich ſelbſt, heißt: indem in ſeiner Objectität, d. i. der Welt und dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs, ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. Dagegen zeigt ſich die Verneinung des Willens zum Leben, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endigt, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als Motive des Wollens wirken, ſondern die ganze durch Auffaſſung der Idee erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum Quietiv des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt (W. I, S. 321). Dies, die Verneinung des Willens zum Leben, iſt die einzige unmittelbare Äußerung der transſcendentalen Freiheit des Willens, ihr Eintritt aus dem Dinganſich in die Erſcheinung, und es iſt natürlich, daß der reale Widerſpruch, der in der ganzen Verneinung des Willens liegt, auch für die Theorie einen ſolchen Widerſpruch nach ſich zieht*). Die Erkenntniß des Dingesanſich, welche nunmehr über die Erkenntniß vermöge des principium individuationis völlig den Sieg errungen, macht ſich in der Willensverneinung praktiſch geltend (W. I, §. 70) **). Für Bejahung oder Verneinung ſeiner kann ſich der Wille demnach erſt entſcheiden, wenn er, im Menſchen, zur Beſinnung gekommen iſt. Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher geſteigerter Objectivation des Willens komme: da er hier ſchon an

*) Nach dieſem Eingeſtändniß und nach vorausgegangener Entwickelung unſerer Freiheitsanſicht haben wir dieſen Punct nicht weiter zu beachten. Wir bedürfen eines ſolchen realen Widerſpruchs (d. i. Wunders) nicht, weil ſich uns der Act der Willensverneinung einfach aus dem entſchiedenen Überwiegen des abſoluten Willens in dem auf ſolche Höhe gelangten Menſchen erklärt.

**) Auch Fichte ſagt a. a. O. S. 314 f., die Asketen ſeien praktiſche transſcendentale Idealiſten.

ſeinem Wendepuncte angelangt iſt (W. I, §. 60). — Bejahung des Willens zum Leben iſt Egoïsmus, deſſen Maxime lautet: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede (E. zweite Abhdlg). Er findet ſeine Erklärung in der Thatſache, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjects und dieſes Träger der Welt iſt, d. h. die ganze Natur außer ihm, alſo auch alle übrigen Individuen nur in ſeiner Vorſtellung exiſtiren, er ſich ihrer ſtets nur in ſeiner Vorſtellung, alſo bloß mittelbar und als eines von ſeinem eigenen Weſen und Daſein abhängigen bewußt iſt, da mit ſeinem Bewußtſein ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtſein gleichbedeutend und ununterſcheidbar wird (W. I, §. 61). Steigert ſich der Egoïsmus, der ſchon an ſich verwerflich und der eigentliche Quell alles Böſen iſt, bis zur Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens, alſo von der Unterlaſſung zur Verletzung, ſo heißt er Unrecht; denn Recht iſt die Befugniß, das zu thun, wodurch Niemand verletzt wird (W. I, §. 62. P. II, §. 121). Auch die Ungerechtigkeit hat ihre Stufen und kann bis zur doppelten Ungerechtigkeit ſteigen im Treubruch (E. zweite Abhdlg). Hier grenzt ſie ſchon an die Bosheit, deren Maxime lautet: neminem juva, imo omnes quantum potes laede. Auch dieſe hat ihren Quell im Egoïsmus, der ſich bis zum Haß in ſich verbittert hat. „Das radicale Böſe iſt der Wille zum Leben, der, durch das ſtete Leiden des Daſeins immer mehr verbittert, ſeine eigne Qual durch das Verurſachen der fremden zu erleichtern ſucht. Auf dieſem Wege ſteigert er ſich allmählich zur eigentlichen Bosheit und Grauſamkeit" (P. II, §. 114). — Wie die Verneinung des Willens das Fundament der Moral, ſo ſind die Tugenden nur die Verneinungen der Laſter (P. II, §. 110 ff.), oder: die Abweſenheit aller egoïſtiſchen Motivation iſt das Kriterium jeder Handlung von moraliſchem Werth (E. S. 201). Neminem laede, imo omnes quantum potes juva heißt demnach das ἐ,τι der Ethik; denn was den Willen bewegt, iſt allein Wohl und Wehe überhaupt und im weiteſten Sinne des Worts genommen: alſo muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben, und jede Handlung ſich beziehen auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen als ihren letzten Zweck (E. S. 209 ff.). Mitleid (ἀγάπη) iſt danach das echte moraliſche Motiv, als diametraler Gegenſatz des Egoïsmus. Das Mitleid allein iſt die wirkliche Baſis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menſchenliebe, alſo der negativen und poſitiven Tugend, der Gegenſätze zu Unrecht und Bosheit, — Mitleid; denn wir finden zunächſt und poſitiv den Menſchen als leidend und unſere Liebe wendet ſich nicht zum Glücklichen. Es iſt die von allen anderweitigen Rückſichten unabhängige Theilnahme, zunächſt am Leiden eines Andern und dadurch

an der Verhinderung oder Aufhebung dieſes Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlſein und Glück beſteht (E. S. 212 ff.). In ihm, dem Mitleide, verſchwindet der Unterſchied der einzelnen Individuen untereinander, ihre Trennung durch das principium individuationis (E. S. 268). Es iſt jedoch nur der Anfang, das Urphänomen der Verneinung des Willens zum Leben, die erſte Folge aus der Erkenntniß der Unrealität des principii individuationis. Daß dieſe Erkenntniß zum Quietiv wird, iſt die weitere Folge und der Übergang von der Tugend zur Askeſis. Freiwillige vollkommene Keuſchheit und Armuth ſind die erſten Schritte zur Heiligkeit als völliger Mortification des Willens zum Leben. Als Mittel dazu iſt dem Asketen jede Schädigung von außen willkommen. Er faſtet, er caſteiet ſich; er begrüßt freudig den Tod; denn mit dieſem endigt hier nicht, wie bei Anderen, die bloße Erſcheinung, ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, das hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſein hatte, welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendet. Unerſchütterlicher Friede und höchſte Freudigkeit verklären im Tode ſein Antlitz (W. I, §. 68). — Dagegen iſt der Selbſtmord nur ein Phänomen ſtarker Bejahung des Willens; denn er verneint nur das Individuum, nicht die Species. Von ihm muß der Entſchluß abhalten, ſich dem Leiden nicht entziehen zu wollen, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo jammervoll iſt, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir ſchon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Weſen der Welt dahin verſtärke, daß ſie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöſe. Durch nichts, als durch Erkenntniß wird der Wille wahrhaft aufgehoben, jede andere Gewalt kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Orte und zu dieſer Zeit zerſtören. Die Natur führt den Willen zum Leben, weil er nur am Leben kann ſeine Erlöſung finden. — Vom gewöhnlichen Selbſtmord iſt aber der freiwillige Hungertod zu unterſcheiden (W. I, §. 69). — Das Reſultat alles deſſen iſt allerdings Nichts, wenn auch kein abſolutes, als welches nicht denkbar, ſo doch ein relatives Nichts, das nihil privativum, der Buddhaïſten Nirwana (W. I, §. 71). —

Bejahung des Willens zum Leben, d. h. des egoïſtiſchen Einzelwillens iſt an ſich Sünde; denn der abſolute Wille hat ſich beſondert zur Vielheit der Einzelwillen, nicht damit er darin verharre, ſondern damit er durch ſie hindurch ſich zur Einheit zurücknehme. Der egoïſtiſche Wille, der ſich ſelbſt zum Centrum will, gleichwie jeder Einzelne ſich als Centrum findet im Himmelsraume und ſeinen

Ort als Centrum der Erdoberfläche, muß verneint werden. Soweit ſind wir mit Sch. einig. Verneint aber kann er nur werden durch Bejahung eines anderen Willens; denn Verneinung iſt eine That, kann alſo wol auf, aber nicht durch bloße Erkenntniß erfolgen, die frei wäre vom Lebewillen, ſondern muß Wirkung einer Kraft ſein, deren Begriff es mit ſich bringt, den Einzelwillen zu verneinen. Dieſelbe Kraft nur, die ihn geſetzt hat, kann ihn verneinen, das iſt die abſolute Kraft oder der Urwille, welcher es in ſich hat, zur Vielheit ſich darzuleben und zur Einheit ſich zurückzuleben; denn er iſt Allheit, die Identität des Vielen und Einen. Er verneint den Einzelwillen und ſeine Verneinung iſt gut, wie es auch gut war, daß er die Einzelwillen ſetzte; denn das war gleichfalls abſolute That. Er ſetzte aber den Einzelwillen, damit er ihn wieder aufhöbe und er ſelig würde in ſolcher Aufhebung, während der Einzelwille ſich ſetzen und fortſetzen will, um ſelbſt in ſeiner Einzelheit abſolut zu ſein, welches ein Widerſpruch, mithin unmöglich, d. i. abſolut häßlich oder abſolut böſe wäre, wie abſolut unwahr. Der Urwille verneint den Einzelwillen in ſeiner Beſonderheit, nicht um deſſen Todes willen, ſondern um ſeines eigenen Lebens willen. Nur derjenige Einzelwille iſt gut, d. h. ſittlich, und in ſeiner Sichtbarkeit ſchön, in welchem der Urwille lebt, zurücktreibend nach der göttlichen Einheit. Aber ſo lange der Einzelwille ein ſolcher iſt, iſt er noch nicht vollkommen gut, und darum iſt auch der beſte Menſch noch ein Sünder und kann nie ein vollkommenes Weſen ſein, ſo lange er Menſch iſt; denn er iſt nicht Gott. Wenn er ſeinen Willen verneint, der Welt und ſich abſtirbt, ſein Daſein abbüßt und ſich zu Tode quält, wird er bloß Nichtmenſch: er ſoll aber vergottet werden. Der chriſtliche Asket, wenn er ein echt chriſtlicher war, kein Egoïſt und äußerer Werkdiener, hat nach Vergottung geſtrebt und nur dieſes Streben bot ihm innere Freudigkeit und wahre Himmelsruhe im Leben und Tode. Der indiſche Büßer dagegen ſtrebt nach Entmenſchung und iſt ſich untreu, wenn ſein Antlitz Freude ſtrahlt. Sein Antlitz müßte der weißen Wand gleichen, ſeine Augen niedergeſchlagen ſein, nicht gen Himmel blicken, und ſein Mund ſchweigen, nicht predigen, ſingen und beten. Der chriſtliche Heilige iſt, wenn er ſich recht verſteht, Lehrer und Erzieher ſeines Volks, er forſcht in den Tiefen der Er-

kenntniß und ſchenkt der Welt ſeine Ausbeute, in unſterblichen Kunſtwerken gibt er ſeinen Geiſt zum Genuſſe hin, oder er waltet und wirkt in Förderung und Leitung ſeiner Brüder; er lebt in der Menſchheit und ſtirbt für ſie, und an ihm ſelber iſt nichts, das er nicht darböte ſeinen Brüdern zum Heile. Der Brahmane und Saniaſſi mag ſeine Kräfte der Welt der Maja nicht widmen, ſein Streben wäre ja endlos und zwecklos, und Streben iſt Leiden, Ruhe iſt Glück; er will Peſſimiſt ſein, aber ſchafft ſich trotzdem ſein ideales Paradies im dolce far niente, gern benutzend die Quietive, die Erkenntniß und Kunſt ihm bereiten. Würde er ſie wol beſitzen, dieſe Quietive, wenn thätige Menſchen, Philoſophen und Künſtler, nicht ſich und ihm zu Liebe ſie auswirkten? Muß er nicht ſelbſt an ſich arbeiten, damit er die erwünſchte Ruhe gewinne, Begierden bekämpfend und Genüſſe abwehrend? Ja iſt er nicht trotz ſeines Beſtrebens immer mit ſeinem Organismus im ſtetigen Werdeproceſſe der Natur und Geſchichte, und ſelbſt mit ſeiner unthätigen Exiſtenz im Organismus der menſchlichen Geſellſchaft begriffen, für welche und in welcher er lebt, auch wenn er nur im geringſten an der Conſumtion ihrer Producte Theil nimmt? Ja, auch wenn er die letzte Conſequenz, die des Selbſtmordes, erfaßt, kann er das Fortleben des Stoffes nicht hindern, der ſeinen Leib bildete, noch des Urwillens, der in ihm lebte: er wird ſich fortſetzen und in neuen Einzelwillen ſich wieder beſondern. Darum erfindet es Sch., daß des Asketen Tod auch den Urwillen ſelbſt ertödte, während der gewöhnliche Tod und der Selbſtmord nur das Individuum vernichte. Wer wollte über ſolche Willkür ein Wort verlieren, die ganz ohne Zuſammenhang und Conſequenz hereintritt, den Urwillen ſelbſt, unſer und alles Seienden eigentlichſtes Weſen, in uns des Todes fähig haltend?

So richtet und vernichtet der Peſſimismus ſich ſelbſt, indem er zum Quietismus treibt als ſeiner ethiſchen Folge, und der Quietismus richtet und vernichtet ſich ſelbſt im Selbſtmorde. Nur der Selbſtmord, was Sch. auch ſagen möge, iſt die Conſequenz ſeines einſeitig negativen Moralprincipes, die er ablehnt, nicht weil ſein Syſtem ſie ablehnt, ſondern weil er, ſein beſſeres Ich, ſie ablehnen will und muß. Er tadelt den Selbſtmord, weil er aus Egoïsmus geſchehe, alſo tadelt er nur den egoïſtiſchen Selbſtmord; aber wenn dieſer einmal einträte in der Erkenntniß der Nichtigkeit

der Welt und in der Meinung, die Welt von einem Individuum zu befreien und dieſes Individuums Propagation zu verhindern, alſo nicht aus Egoïsmus, würde er ihn dann auch tadeln? Ich bezweifle es; denn den freiwilligen Hungertod will er geſtatten. In der That aber regt ſich darin, daß er den egoïſtiſchen Selbſtmord verwirft, eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß der Quietismus ſchon als ſolcher, deſſen Conſequenz der Selbſtmord iſt, nichts iſt als eine Art des Egoïsmus. Sich vom Leiden befreien wollen, nur um ſeines Ichs willen, iſt egoïſtiſch; aber leiden wollen als Einzelner mit Freude und Dulderſeligkeit, damit die Menſchheit im Ganzen nicht leide, d. h. damit die Gottheit in ihr ſich immer ungetrübter darſtelle, zu ihrer Einheit zurückkehrend: das iſt gut und heilig. Der Quietiſt iſt Egoïſt, und wenn er ſich treu iſt, wird er zum Selbſtmörder aus Egoïsmus.

Aber Sch. will nur Quietiſt ſein, er kann es nicht, wie es kein Menſch kann. Er will leben und leiden, leiden und leben um der Menſchheit, um des Wahren und Guten willen; er will ſein Werk, das der Mitwelt nicht gedient hat, der Nachwelt überlaſſen und getroſt ſterben. Er iſt beſſer und edler als ſeine Theorie und ſein Mund. Er bemitleidet die Brüder und hilft ihnen gern, und aus Mitleid, meint er, müſſen die Thaten geſchehen, die wir für die beſten halten. Das Mitleid, meint er, iſt Ergebniß der Verneinung des Lebewillens; iſt es doch Ergebniß der Einſicht, daß wir Alle nur Ein Weſen ſind und das principium individuationis nur auf Täuſchung beruht*). Wol richtig; wol müſſen wir unſer Ich verneinen im Mitleide, wol müſſen wir erkennen, daß wir Alle Eines Vaters Kinder ſind, um einander bemitleiden und lieben, auch nur um gerecht einander behandeln zu können. Aber um weßwillen ſollen wir unſre Brüder bemitleiden? Um deßwillen, was jeder in ſeiner Thorheit und irdiſchen Verblendung für Unglück hält und bitter beweint, während der Kundige weiß, daß es ihm zum Heile dient? Wie möchten wir bei ſolch charakterloſem Mitleide das Elend der Welt vermehren und verſchlimmern! Aber um deßwillen bemitleiden wir unſere Brüder, was wir ſelbſt aus vollſter Seele für

*) Daß bei ſtrenger Feſthaltung des erkenntnißtheoretiſchen Reſultats Mitleid und Ethik durchaus unmöglich wären, indem ſie gegen die Idealität der Vielheit die Realität der Einzelwillen fordern, bedarf keiner Ausführung.

Unglück halten und ihnen abwünſchen, während wir, was wir für ihr wahres Heil anſehen, ihnen anzuthun keinen Augenblick zögern werden. Wie nun? Wenn ich ſelbſt mein eignes Daſein für mein größtes Unglück halte, ſo ſoll ich den Lebewillen meiner Mitmenſchen bejahen helfen? ſoll durch mein thätiges Mitleid, durch Gerechtigkeit und Liebe, den Irrthum und das Unglück propagiren helfen, ſoll an Aufrechthaltung und Verſchlechterung des Zuſtandes mitarbeiten, den ich für den allerelendeſten erkannt habe? Wäre das Mitleid oder Bosheit?

Sch. will Quietiſt ſein, aber er kann es nicht; er will negativer Asket ſein, aber er wird poſitiver. Nur das hängt ihm an von ſeiner Negativität und Paſſivität, daß er Mitleid ſagt anſtatt Liebe, was einen peſſimiſtiſchen Anſtrich hat und klingt, als ſolle man ſich nur betrüben, aber nicht helfen. Unter der Hand wird ihm das Mitleid zur praktiſchen Liebe. Warum nennt er es nicht ſo? Weil es auf das Leiden allein gerichtet iſt. Aber ſollen wir nicht auch gegen glückliche Menſchen gerecht ſein, ganz abgeſehen davon, daß die Liebe verſchwenderiſch iſt und auch dem Glücklichen gern eine Freude macht, die er nicht erwartet, noch vermißt hat, alſo ohne Vorausſetzung des Leidens?*) Gerechtigkeit und Liebe ſollen dem Mitleid, als ihrer gemeinſamen Wurzel, entkeimen; aber wahrhaftig, es wird ſchwer ſein, einleuchtend zu machen, daß man aus Mitleid gerecht iſt. Liebe aber, Liebe zu Gott nämlich, d. i. Sehnſucht nach dem Unendlichen und Ewigen, das in ſeiner Einheit alle Kluften füllen und alle Unebenheiten gleichen wird, Hinſtreben nach der unio mystica mit ihm, dem Alleinigen: ſie iſt die Wurzel, daraus alle guten Gedanken, Worte und Thaten unabläſſig aufſchießen. Sie ſelbſt iſt jene Verneinung des Einzelwillens; ſie iſt Aufhebung des Dualismus zwiſchen Gott und Menſch, darum iſt der Gottmenſch die verkörperte Liebe. Alle Liebe iſt Aufhebung eines Dualismus. Wie jene Verneinung Glaube iſt für das Wiſſen, Hoffnung ſeligen Genuſſes in Gott für das künſtleriſche Schaffen, ſo iſt ſie Liebe für jedwede That; die Liebe iſt unter dieſen drei die größeſte; denn auch Erkennen und Schaffen ſind Thaten. Dieſe Liebe, Liebe zu Gott, iſt die Wurzel der Gerechtigkeit ſowol als der

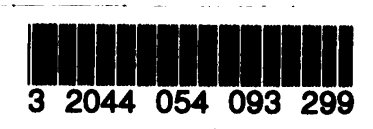
*) Auch Mitfreude iſt möglich und nicht minder moraliſch als Mitleid, vielleicht noch mehr, weil ſchwerer.

Menſchenliebe; denn das, was der Staat als Gerechtigkeit fordert, iſt nur ein Abſchlagsquantum, das er fordern muß von dem, der nicht Liebe hat. Wer aber Liebe hat, für den gibt es keine Gerechtigkeit mehr; ja, ich möchte ſagen, dem iſt Gerechtigkeit Sünde. Gerechtigkeit iſt nur erzwungene Liebe, aber Liebe iſt freiwillige Gerechtigkeit. Auch verſagte Liebe verletzt und doch kann der Staat die Liebesthat nicht erzwingen, weil ſie eben damit aufhören würde, es zu ſein; und auch reine Legalität kann Liebesthat ſein, wenn ſie von liebevoller Geſinnung geheiligt iſt. Die Scheidung von negativer und poſitiver Tugend iſt ſonach unberechtigt; denn auch die negativen Tugenden der Geduld und Vergebung, die zumeiſt nur ein Unterlaſſen bezeichnen, ſind Früchte der Liebe und kein Geſetz kann ſie fordern, wol aber fordert das Geſetz Ausübung der Berufspflicht, welche nichts Negatives iſt. Sollen wir auch unſere Berufspflicht aus Mitleid üben? Nur aus Liebe zu Gott und den Brüdern.

Laſſen wir uns das Wort der Liebe nicht rauben, damit das Mitleid uns nicht zur Schwäche verleite; denn die Liebe zürnt auch und ſtraft und verletzt, was das ſchwache egoïſtiſche Mitleid oft verbietet. Denn im Grunde wollen wir damit nur uns das Leid nicht anthun, Andrer Leid ſehen zu müſſen. Das Gemeinwohl der Menſchheit, welche nur in ihrer Ganzheit ein Tempel Gottes iſt, ſei unſer Maßſtab für das Wohl des Einzelnen, und dies letztere zu verkürzen im Intereſſe des erſteren iſt gut. Die Arbeit aber, die uns der Beruf anweiſt am ewigen Tempelbau, ſoll von uns emſig betrieben werden, und ſoll uns Genuß ſein, nicht die öde Ruhe egoïſtiſcher Beſchaulichkeit. Im Werden ſelbſt wollen wir leben, vom Gewordenen lernen und das Zukünftige hoffen, damit beides von beiden Seiten zuſammenwirke auf den gegenwärtigen Moment, den Moment der Arbeit, der uns immer Alles in Einem ſein ſoll, Erkenntniß und Genuß und That. Und nicht Quietiv ſoll uns die Schönheit ſein, die wir erſchauen, noch die Weisheit, die wir erkennen: ſondern jene der Brunnen, aus dem, dieſe der Eimer, mit dem unſer Wille ſeine Nahrung und ſeine Stärke ſchöpft zu des ewigen Werkes Vollendung.

Alle das Eine,
Jeder das Seine,
Schaffen wir, Vater der Weſen, das Deine!

3 2044 054 093 299


3 2044 054 093 299

3 2044 054 093 299